مكتبة
مدبولى

المكتبة الهيجلية
الدراسات

هيجل

المجلد الأول

- المنهج الجدلى عند هيجل
- دراسات هيجلية
- دراسات فى الفلسفة السياسية



تأليف
أ. د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

المكتبة الهيجلية

الدراسات - المجلد الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة مدبولي

MADBOULI BOOKSHOP

6 Talat Harb SQ. Tel. : 5756421 ٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - ت : ٥٧٥٦٤٢١

المكتبة الهيجلية

الدراسات

المجلد الأول

* المنهج الجدلى عند هيجل

* دراسات هيجلية

* الفلسفة السياسية عن هيجل

بقلم أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

جامعة الكويت

١٩٩٦

مكتبة مدبولى

٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - ت: ٥٧٥٦٤٢١

الكتاب:
هيجليات - المجلد الأول
من الدراسات

الكاتب:
أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

الناشر:
مكتبة مدبولى
٦ ميدان طلعت حرب
ت: ٥٧٥٦٤٢١

الجمع التصويري:
المركز العربي
للنشر والترجمة والدعاية
ت: ٥٧٥١٨٨٤

تصميم الغلاف:
محمد لطفي

سنة الإصدار:
١٩٩٦

فهرس المجلد الأول من "الدراسات"

الموضوع | رقم الصفحة

الكتاب الأول: المنهج الجدلي عند هيجل

الكتاب الثاني: دراسات هيجلية

الكتاب الثالث: دراسات فى الفلسفة السياسية

كلمة

هذا هو المجلد الأول من «الدراسات الهيجلية» التى قررنا أن نجمعها معاً فى عدد قليل من المجلدات، ليسهل على القارئ الحصول عليها، بعد أن كثرت الشكوى من اختفاء بعضها، وتعذر الوصول إلى بعضها الآخر مما يقلل من الفائدة المرجوة، ويعوق حركة البحث الهيجلى الذى نود له أن يكون نشطاً كما هى الحال فى معظم الدول المتقدمة الآن..

ويضم هذا المجلد ثلاثة كتب هى: -

١ - المنهج الجدلى عند هيجل.

٢ - دراسات هيجلية.

٣ - دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل.

أما الكتاب الأول فقد صدر عام ١٩٦٨ (وطبع عدة مرات) وهو دراسة لمنطق هيجل الذى يعد بمثابة الأساس فى بناء المذهب. فالسير الجدلى للروح الذى نراه فى فلسفة الطبيعة، أو فى حركة التاريخ، أو مسار الفن والدين.. إلخ يعرضه المنطق فى صورة مبادئ مجردة: هى التى استخرج منها الماركسيون ثلاثة مبادئ رئيسية على نحو ما سيرى القارئ فى ثنايا الكتاب ولا سيما فى الفصل الخاص بالجدل الماركسى.

وعلى الرغم من صعوبة متابعة سير المقولات الهيجلية لجفافها فإن القارئ سيجد معها متعة عقلية لا تقدر إذا تحلى بالصبر والجلد. كما أنه يكاد يكون من المستحيل على الباحث أن يفهم - بعمق - فلسفة هيجل دون أن يكون على بينة مما يقوله المنطق الجدلى الذى جاء ليعارض منطق الفهم القديم: منطق الهوية - وعدم التناقض - والثالث المرفوع - ليجعل من الصراع لُحْمَة هذا

الوجود وسداه. فهو وجود حي ومتحرك ليس ساكناً ولا ثابتاً، والحياة تعني الهدم والبناء، ورغم ما يخلفه الهدم من أنقاض - وربما بسببه - تستمر الحركة ويواصل التاريخ سيره.. وهذا الصراع الذي يعرضه، «المنهج الجدلي» في صورة عقلية هو الذي نقلته الماركسية إلى المادة (في المادية الجدلية) وإلى طبقات المجتمع، وصراعها عبر التاريخ (في المادية التاريخية) - وهو الذي جعل إنجلز يقول باختصار شديد: «من المستحيل أن تستغني عن هيجل» - فهو على حد تعبيره «ملحمة جدلية» كما جعل لينين يقول «يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم «رأس المال لكارل ماركس، ولا سيما الفصل الأول منه - ما لم ندرس منطق هيجل، ونفهمه بأكمله» ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان. ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين !!.

كما أن هذا الصراع هو الذي جعلته الوجودية تمزقاً في صميم الفرد، فقد أرتد به سرن كيركجور - مؤسس الوجودية - إلى العالم الداخلي للإنسان، ورأى أنه يتجلى بأظهر صوره في الوجود الحي القلق الذي يتعمق ذاته، وهو صراع مليء بالوثبات جياش بالحركة والحياة.

وفضلاً عن ذلك فإن «جان بول سارتر» يعترف صراحة بأنه مدين لمنطق هيجل بالشيء الكثير.. ونحن نصادف في فلسفة سارتر كثرة من الأفكار الهيجلية البارزة وخصوصاً في مناقشاته «للعدم» و «السلب» و «الوجود في ذاته» و «الوجود لذاته» و «الوجود للآخر» وفي فكرة التخارج والانسلاخ، والسمو والتعالي والتجاوز...إلخ وباختصار: إن أجزاء كثيرة - كما يقول كاوفمان بحق - من كتاب سارتر «الوجود والعدم» مدينة بوجودها للمنطق الهيجلي !

ولا نريد أن نتعقب أثر «المنطق الهيجلي» وأهميته، فذلك يحتاج إلى بحث قائم بذاته ولا سيما إذا استعرضنا الهيجلية الجديدة في إنجلترا والولايات المتحدة وكندا، والبروتستانتية المتحررة، بل في الفلسفات المعارضة ذاتها كالبرجماتية التي اعترف أحد أعلامها «وليم جيمس»: «بأننا أبناء عاقون

لهيجل» ! والفلسفة التحليلة التى كان أعلامها من أمثال «برتراند راسل» و«جورج مور» - هيجليين فى مطلع حياتهم !

على أن هذا المجلد يضم أيضاً كتاباً آخر هو «دراسات هيجلية» تشتمل على أربع مجموعات منوعة تحاول تبسيط الأفكار الهيجلية الصعبة للقارئ العربى دون الإخلال بمضمونها، وهى تبدأ بدراسة حول «ثورية المثالية الهيجلية» تطرح فيها سؤالاً هاماً هو: أكانت المثالية الهيجلية تدعو حقاً إلى عبادة الواقع وتعمل على التمسك بالوضع الراهن، وبالتالى تعوق التقدم والتطور ؟! وترفض هذا الادعاء؛ لأنها تجعل من العقل - والفكر عموماً - معياراً للحقيقة، والفكر بطبيعته لا متناه أما الموجودات التى يزخر بها عالم الواقع فهى كلها موجودات متناهية، ومن ثم فإن المذاهب التجريبية حين تجعل معيار الحقيقة هو «هذا الواقع المتناهى» فإنها تعوق تقدم الإنسان وانطلاقه، فى الوقت الذى تقول فيه الهيجلية إن ما لا يتفق مع العقل أو الفكر لابد من تجاوزه؛ لأنه تزييف للحقيقة!

وإذا كانت هذه هى بداية «الدراسات الهيجلية» فهى تمر بمجموعة من البحوث تتناول «هيجل والفلاسفة» مثل «كيركجور فى قبضة هيجل» والمقولات بين أرسطو وكانط وهيجل... إلخ» وتنتهى بمشروع لإعداد قاموس بالمصطلحات الهيجلية مع شرح موجز لكل مصطلح على أمل أن يكون «نواة» للتوسع فى هذه الفكرة الهامة، بحيث تصدر معجماً «لمصطلحات هيجل» التى نشعر أن القارئ العربى أحوج ما يكون إليه.

أما الكتاب الثالث والأخير الذى يضمه هذا المجلد فهو «دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل» يتناول جانباً من الكتابات السياسية المبكرة مثل: مقال هيجل الشهير عن «دستور ألمانيا»، وهو لم ينشره فى حياته، ونصوص من هذا المقال. كما يضم أيضاً بعض الأفكار السياسية المتأخرة، نعرضها فى دراسة بعنوان «بومة منيرڤا»، و«هيجل والثورة الفرنسية»، و«هيجل والمجتمع البرجوازى»..

ولقد أردت بهذه الكلمة الموجزة تقديم هذا المجلد من الدراسات بصورته الراهنة، راجياً أن تحقق هذه الصورة الجديدة الفائدة المرجوة منها وأن تتغلب على المشكلات التى لجمت عن نشر هذه الكتب فرادى...

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

الكويت فى يونيو ١٩٩٥

إمام عبد الفتاح إمام

الإهداء

"إلــى مَنْ كــان لــتــلامــيــذه أبًا...
قــبــل أن يــكــون أســتــاذًا...
إلى الــفيلــسوف... والمـعلم... والإنـسان....
إلى الرجل الذي قلبه جميع.... وروحه حر...
إلى أستاذي الدكتور زكــي نجيب محمود...
أرفع - علــى استحياء - هذا البحث..."

إ. ع. إ

المجلد الأول من الدراسات

الكتاب الأول

دراسات في

الفلسفة السياسية عند هيجل

تاليف

الدكتور إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

مقدمة

أوشاج متناقضة، وتيارات متضاربة متلاحمة، تموج بهاالحياة فى عصر هيجل حتى لينصهر الفيلسوف الشاب فى دوامتها منذ طفولته المبكرة، وكأن «الدهاء التاريخى» الذى تحدث عنه فيلسوفنا قد أبى إلا أن يضع هذا العقل العظيم فى فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجًا وعنفًا وخصوبة، فيتقاسم القرنان: الثامن عشر، والتاسع عشر حياته مناصفة (١٧٧٠ - ١٨٣١) بحيث يعيش فى مرحلة انتقال بين هذين القرنين بكل ما يحمله الانتقال من هدم وبناء، وتضارب وتضاد..

فهو يشهد اندلاع الثورة فى فرنسا، ويرقب بحذرتطاحن النظم الاجتماعية: النظام الإقطاعى من جهة، والنظام البرجوازى من جهة أخرى. غير أن الثورة الفرنسية لم تكن سوى ظاهرة تاريخية كغيرها من الظواهر، فمع ما خلّفته من حطام وأنقاض - وربمابسببه - تستمر الحركة العامة، ويواصل التاريخ سيره، فهى ليست إذن، إلا مثلاً يعكس تناقضًا أصيلاً جذريًا، هو لحمة هذا الوجود وسداه.

وإذا ما قارنا بين عنف الصدام الاجتماعى، وشدته فى فرنسا من ناحية، وبين تخلف المجتمع الألمانى وفتوره من ناحية أخرى لكان من الطبيعى أن يطرح فيلسوفنا على نفسه هذا السؤال : «ترى، لماذا انتقل الفرنسيون من الجانب النظرى إلى الجانب العملى، بينما ظل الألمان قانعين بالتقوقع فى تجريدهم النظرى؟» وليس ثمة إجابة سوى أن هذا الوضع يعكس لونًا آخر من ألوان التناقض الجذرى.

وإذا كان التناقض بارزاً فى ميدان النظم الاجتماعية، فهو ظاهر كذلك فى سير الحياة الثقافية بصفة عامة : فها هى ذى شمس الكلاسيكية بقواعدها

الجامدة توشك على المغيب، بينما خيوط الرومانتيكية بعاطفتها المشتعلة تتجمع في الأفق، وها هو ذا عصر التنوير بجفافه العقلي الصارم ينحسر أمام ذاتية «فشته» وحدس «شلنج» وصوفية «ياكوبي».. أمثلة متنوعة للتناقض الجذري في الوجود.

والفلسفة النقدية تقدم لنا مثلاً صارخاً توجز فيه هذا التناقض حين تزرع ثنائية صلبة في صميم المعرفة البشرية : بين الذات والموضوع، وبين الظاهر والشئ في ذاته، ثم تلحق به - في عالم الأخلاق - تمزقاً في داخل الإنسان ذاته: بين العقل والعاطفة، وبين الواجب والهوى.

أيكون عبثًا هذا الذي نراه في العالم من متناقضات..؟ هب أننا سلّمنا بذلك، فهل نستطيع إنكار وجود هذه الظواهر المتناقضة؟

كلا، وطالما أنها موجودة فهي في حاجة إلى تفسير، إذ لايكفي أن تقول عن السراب: إنه وهم، بل يتحتم عليك أن تقدم لهذا الوهم تفسيراً مقبولاً، والتفسير المقبول هو التفسير الذي يقبله العقل ويرضاه، والعقل ينشد الضرورة في فهم الظواهر، وإذا كان على الفلسفة «أن تشغل نفسها بشئ عيني حاضر بأسمى معاني الحضور» فإنه يتحتم عليها تفسير هذه الظواهر المتناقضة تفسيراً عقلياً يبرزضرورتها، حتى نكتشف النظام الذي يحكم هذه الفوضى الظاهرة على السطح، فيبدو كل شئ في مكانه المناسب، له معناه الخاص الذي يستمده من وضعه داخل هذا الكل الهائل الذي نسميه «الوجود». ولن نستطيع أن نصل إلى هذا التفسير بغير منهج، فلنستعرض، إذن، ما لدينا من مناهج لنرى أيها أقدر على تحقيق هذه الغاية:

هناك أولاً: طريق الحس المشترك، وهو أسهل الطرق وأيسرها، لكنه - لسوء الطالع - ليس طريقًا منهجيًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو طريق «ملوكي» يلجأ إليه أولئك الذين يقنعون بالحياة مع عصرهم، وما فيه من فلسفة دون أن يحاولوا فهمها أو تفسيرها؛ ولهذا «فليس عليهم أكثر من قراءة

ما يوجه إلى الأعمال الفلسفية من انتقادات، ويكفيهم -فضلاً عن ذلك - أن يقرأوا المقدمات التى تُكتب عادة لهذه الأعمال.. وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتيازه بثياب النوم.. » (١).

وهناك ثانيًا: منهج «الحدس الصوفى» الذى يأخذ به الرومانتيكيون، وأشباه المثاليين، فهل يستطيع هذا المنهج أن يمكّننا من فهم حقيقة التناقض الذى يسرى فى العالم؟ ها هو «ياكوبى» يجيب بالنفى، بل ويجأر بالشكوى : «النور فى قلبى، لكنى كلما حاولت إبرازه للفهم خبا السراج وانطفأ !» (٢). وهو طريق يتطلب منك أن ترتدى مسوح الرهبان «وعلى طوله تتهادى كثير من العواطف النبيلة، تدور كلها حول الحق الخالدواللامتناهى.. غير أننا نخطئ حين نسمى ذلك طريقًا، لأن هذه العواطف النبيلة لا تجهد نفسها بالسير خطوة واحدة، وإنماتجد نفسها بقفزة واحدة أمام الحقيقتذاتها وجهًا لوجه... » (٣).

لم يعد أمامنا سوى منهجىْ العلوم، والرياضة، وهما فى الواقع المنهجان الجديران بهذا الاسم، لكنهما مع ذلك لا يستطيعان تحقيق الغاية التى ننشدها، وهى تفسير العالم تفسيراً عقلياً - ذلك لأن المنهج الأول تنقصه الضرورة التى ينشدها العقل - سواء فى البداية التى يبدأ منها أم فى النهاية التى ينتهى إليها، وهى القوانين، وهى نقيصة يتصف بها كذلك منهج الاستنباط الرياضى.

والحق أن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة فينبغى عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر، بل لابد أن ينبع من صميم موضوعها ذاته. والفلسفة تنشد الضرورة بين ظواهر العالم، والضرورة المقصودة هنا هى الضرورة العقلية لا الضرورة الآلية - أى أن الفلسفة تبحث عن نشاط العقل كما يتجلى فى تاريخ العالم «المنهج لاينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضويًا فروعه وثماره.. » ومعنى ذلك أن المنهج الفلسفى هو المنهج

---

(١) Hagel : Phenomenology of Spirit En . Trans . by A. V. Miuen 1977 p. 43 & Buillie . p. 127 Kaufmann . p. p. 106.

(٢) Quoted by W. Wallace : Prolegomena to The study of Hegel logic p. 11.

(٣) Hegel : Phenomenology of spirit . p. 44 and Baillie . p. 128.

العقلي، أو هو المنهج الذي يعبر عن نسيج العقل نفسه، ونسيج العقل مجموعة هائلة من المقولات المتناقضة التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً ضرورياً، وتولد هذه المقولات بعضها من بعض تولداً ذاتياً هو المنهج الجدلي.. وهو الموضوع الذي يدرسه المنطق، ومن هنا انصب هذا البحث أساساً على المنطق الهيجلي.

* * *

وأخشى ما أخشاه أن يظن القارئ - وهو يطالع هذا الكتاب - أن المنهج الجدلي دراسة للمقولات العقلية الخالصة وكفى ! ولهذا أرى لزاماً عليّ أن أسوق هذا التحذير: إن المنطق وإنْ كان يمثل الخطوة الأولى والأساسية في الفلسفة الهيجلية، فإنه لابد أن ينتقل إلى فلسفة الطبيعة؛ لأن مقولاته إن ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن الواقع العيني الحي الذي نحلله، ولهذا يجب على القارئ أن يكون على وعي تام بأن التجريد خطر على التفكير كما يقول هيجل، وقد يعجب القارئ حين نقول له : إن المفكرالتجريدي عند فيلسوفنا هو رجل الشارع ! ففي مقال طريف له عنوانه : «من هو المفكرالتجريدي؟» ينتهي إلى أن الناس في حياتهم اليومية يمارسون أعظم لون من ألوان التجريد؛ لأنهم لايركّزون إلا على جانب واحد فقط من جوانب الواقع الحي متعدد الزوايا.

خذ مثلاً مشهد شاب وسيم يساق إلى المقصلة بين جمع غفير من الناس تجد النساء لايرون منه إلا وسامته التي يأسفن لضياعها، بينما يرى الشيوخ فيه مثلاً من أمثلة الرقاعة والخلاعة، في الوقت الذي لا يجد فيه رجال الدين إلا شابًا ارتكب جرمًا يجب أن يحاسب عليه؛ ومن ثَمّ يكون إعدامه جزاء وفاقًا لما قدمته يداه اهؤلاء جميعًا مفكرون تجريديون لأنهم يقطعون الواقع أمامهم إلى شرائح معزولة يجعلون منها موضوعًا لتفكيرهم، وهم بذلك يبتعدون عن الوجود الحي الذي يريدون فهمه. ومعنى ذلك كله أن المنطق وحده تجريد أجوف؛ لأنه لايعبر إلا عن جانب واحد من جوانب الوجود، وهو الفكر الخالص، ولهذا

فلابد له من الانتقال إلى فلسفة الطبيعة، لكن فلسفة الطبيعة ليست نهاية المطاف بل لابد لها هى الأخرى من الانتقال إلى خطوة ثالثة هى فلسفة الروح، التى تشكل مركباً يجمع بين الخطوتين السابقتين فى وحدة واحدة، ومن هنا كان النشاط الروحى للإنسان كما يتجلى فى تاريخ العالم، وما ينتجه من مؤسسات ومنظمات اجتماعية وما ينتهى إليه من دين وفن وفلسفة، هوأعلى مثل للوجود الحى الذى يلتقى فيه العقل مع الطبيعة فى واقع عينى «حاضر بأسمى معانى الحضور» !

* * *

لابد لى فى النهاية أن أشير إلى صعوبة الفلسفة الهيجلية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة، والمصطلحات الهيجلية بصفة أخص، وهى التى يضطر الباحث معها إلى نحت كلمات جديدة، ولهذا ألحقت بهذا البحث ثبتاً بأهم هذه المصطلحات لعلى أخفف عن القارئ بعضاً من هذه الصعوبة الشهيرة.

ولن أذكر هنا ما أورده شراحه عن تعقد أسلوبه، وجفافه لكنى - كما فعلت طوال هذا البحث - سأحتكم إلى هيجل نفسه، وهو أول من يعترف صراحة بهذه الصعوبة، فقد كتب إلى أحد أصدقائه بعد ظهور الطبعة الأولى من «ظاهريات الروح» عام ١٨٠٧ - يقول : «إنى لآمل أن أتمكن فى طبعة ثانية من ظاهريات الروح أن أخفف مما تحمله السفينة من حجارة، حتى تستطيع العوم فى سهولة ويسر. . » فإذا كانت ظاهريات الروح تحمل حجارة، فما الذى يحمله المنطق إذن؟ وإذا كان «فكتور كوزان» قد وصف الموسوعة بأنها مخيفة، وأنها أرهقته إرهاقًا بالغًا فى قراءتها، فقد يغفر لى ذلك بعضاً مما وقعت فيه من أخطاء، ومهما يكن من شئ لايسعنى فى النهاية إلا أن أردد عبارة الكاتب الصينى الذى قال: «لو أردت لكتابى هذا الكمال، ما انتهيت منه إلى الأبد. . »

أول أكتوبر سنة ١٩٦٨

الباب الأول

معالم على الطريق

« لقد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق، وهم بذلك يسيئون فهمه. أما نحن فنضع الجدل وضعًا يختلف عنهم أتم الاختلاف... »

هيجل - المنطق الكبير -

(من المقدمة)

الفصل الأول
المنطق والجدل

١ - موضوع هذا البحث هو المنهج الجدلى عند هيجل، وهو بالصورة التى سنعرضها يحتاج إلى قليل من الإيضاح، فقد ذهبنا فى هذا البحث إلى أن المنهج الجدلى عند هيجل هو المنطق نفسه، وليس مجرد «صورة» طبقها هيجل فى المنطق، كما طبقها فى جوانب أخرى من فلسفته. وذلك يحتاج إلى أن نسوق كلمة موجزة عن فلسفة هذا الفيلسوف بصفة عامة، وعن وضع المنطق وموضوعه بصفة خاصة، ثم نعقب على ذلك بذكر العوامل المختلفة التى شكلت منهجه هذا.

٢ - تنقسم فلسفة هيجل إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

(أ) المنطق أو علم الفكرة الشاملة فى ذاتها ولذاتها.

(ب) فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة فى الآخر.

(ج) فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها.

وهذه الأقسام الثلاثة لاتدرس إلا موضوعًا واحداً هو الفكرة الشاملة (١) Begriff فى مراحلها المختلفة، أو العقل فى صوره المتنوعة : العقل محضًا فى المنطق، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة الروح، فهى فى القسم الأول تدرس الفكر الخالص، أو الفكر فى ذاته ولذاته «فالمنطق هو علم الفكرة الخالصة، أو هو علم الفكرة الشاملة فى وسطها الفكرى الخالص... » (٢). وهى فى القسم الثانى تدرس الفكر حين

---

(١) الفكرة الشاملة مستخدمة هنا كمرادف للعقل، وهيجل يطلقها كذلك على الدائرة الأخيرة من المنطق، وعلى موضوع المنطق كله، وهما استخدامان متقاربان ذلك لأن الدائرة الأخيرة من المنطق تحدمع مجموعة المقولات السابقة كلها فهى تشملها، بل هى نفسها مجموعة هذه المقولات، ومن هنا يمكن أن تطلق على نسق المقولات كله، أى على موضوع المنطق الذى هو العقل الخالص أيضًا. قارن فقرة ٨٩ من هذا البحث.

(٢) Hegel: Enc.

ينتقل إلى الآخر، أي نقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة : «فالفكرة الشاملة فى فلسفة الطبيعة، تضيع نفسها فى تخارج، وتسلخ نفسها من وجودها المناسب..» (موسوعة ١٨) وهى فى القسم الثالث تدرس هذاالفكر نفسه، حين يعود من الآخر إلى ذاته، أى إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

ونحن هنا لانجد أمامنا إلا موضوعًا واحداً فى هذه الأقسام الثلاثة التى يقول عنها هيجل : «إن هذه الجوانب ليست إلاتحديدات لفكرة واحدة، أو لنسق العقل الذى يفض نفسه فى صورمختلفة» [١]. «... ففى كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة لا نجد إلا الفكرة الفلسفية فى وسط خاص» [٢].. وإذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص ، فإن ذلك يعنى أنه عقل مجرد، أى أنه لا يوجد وجوداً فعليًا فى العالم، فهولم يظهر بعد، ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول إلى ضده، أى إلى «لاعقل»، وهذا «اللاعقل» هو التخارج الصلب فى الطبيعة. أما فى فلسفة الروح فهو يعود إلى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصًا كما كان فى الماضى : إنه الآن العقل العينىّ الحى الذى يوجد وجوداً فعليًا فى العالم. ومعنى ذلك أن هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين فى مُركّب واحد : فالإنسان - من ناحية - جزء من الطبيعة فهو حيوان، وهو وجود مادى خارجى يخضع لسيطرة قوانين الطبيعة، وهو من ناحية أخرى وجود روحى أو كائن حى عاقل له عالم روحى واسع.

٣ - موضوع فلسفة هيجل إذن، هو العقل فى صوره المختلفة، فما المنهج الذى تسير عليه هذه الفلسفة فى دراستها لهذا الموضوع.. ؟

لابد أن نسلم بادئ ذى بدء بأن المحاولات التى قام بها بعض الفلاسفة لتطبيق مناهج العلوم الأخرى على الفلسفة هى محاولات فاشلة؛ لأن المنهج الفلسفى لابد أن ينبع من صميم الفلسفة ذاتها...«فالفلسفة إذا أريد لها أن

(١) Ibid.

(٢) Ibid.(15)

تكون معرفة منظمة، ينبغى ألا تستعير منهجها من علم آخر، أو أن تقنع بمزاعم الحدس، أو أن تستخدم الاستدلالات التى تعتمد أساسًا على تفكيرخارجى...» (١).

ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجى الرياضة والعلوم وانتهى إلى رفضهما معًا. يقول فى المنطق الكبير: «لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجاً خاصاً فى دراسة موضوعاتها، وكذلك كان للرياضة البحتة منهجها الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة...ولم تكن الفلسفة - حتى ذلك الوقت - قد اكتشفت منهجها الخاص؛ ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد إلى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانًا، أو تلتمس العون - أحيانًا أخرى - من منهج العلوم التجريبية، أو تلجأ- أحيانًا ثالثة- إلى رفض المنهج بصفة عامة.» (٢) .

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية - كما فعل لوك وغيره - فى مجال الفلسفة. «كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج الرياضى كما فعل اسبنوزا، وفولف، وغيرهما..» (٣). وتلك كلها محاولات فاشلة؛ لأن هذين المنهجين لا يصلحان لدراسة الفلسفة : فالمنهج التجريبى (٤) «يتضمن نقيضتين: الأولى- هى أن المبدأ الكلى الذى يتضمنه هذا المنهج لا يرتبط بالجزئيات، فكل منهما خارجىٌ وعرضىٌ بالنسبة للآخر (لأن هدفه إدراج الجزئيات تحت قانون كلّى مجرد يناسبها دون الاهتمام بمدى وجود الارتباط الضرورى بين القانون وجزئياته). وتلك هى الحال نفسها بالنسبة للوقائع الجزئية التى يجمعها معًا فى وحدة واحدة، فكل

---

(١) Greater Logic Vol. Ip.30 & Phenom. Preface & Enc.[1]

(٢) Hegel: Greater Logic Vol. I P.64 - Trad. Fran. Tom. I P.39

(٣) Hegel: Greater Logic Vol. I P.64 - Trad. Fran. Tom. I P.39

(٤) يسميه كذلك بالمنهج التحليلى لأنه يعتمدعلى تحليل الواقع العينى ورده إلى كليات مجردة هى القوانين. موسوعة (٣٨). وهذا المنهج - ومعه المنهج الرياضى الذى يسميه بالمنهج التأليفى - سوف يظهران فى تطور سير الفكر فى المنطق «فجميع صور الفكر المتناهى لابد أن تظهر فى سلسلة التطور المنطقى إلا أنها ستظهر فى نظام تحكمه قوانين ضرورية.» موسوعة (٢٤).

منها خارجى وعرضى بالنسبة للآخر. والنقيصة الثانية- هى أن البدايات التى يبدأ منها هذا المنهج ليست إلامعطيات ومسلمات لا هى مفسَّرة، ولاهى مستنبطة، وفى كل من هاتين النقيصتين تنعدم الضرورة..» (١)؛ فالمنهج التجريبى لا يصلح منهجاً للفلسفة؛ لأنه يفتقر إلى الضرورة التى ينشدها العقل (٢).

أما منهج الرياضة «أوالمنهج التأليفى فهو يسير عكس المنهج التحليلى. فإذا كان الآخير يبدأ من الجزئيات وينتقل منها صاعداً إلى الكليات، فإن المنهج التأليفى يبدأ من الكليات (وهى التعريفات والمسلمات)، ثم ينتقل منها هابطاً إلى الجزئيات، وهى النظريات فى هذه الحالة..» (٣)، وهو منهج لا يصلح كذلك للفلسفة، «فالهندسة - مثلاً - تبحث فى موضوع مجرد كالمكان؛ ولذا يسهل عليها تعريفه، إلا أن الموضوعات التى تعرفها الهندسة تفتقر هى الأخرى إلى الضرورة شأنها فى ذلك شأن موضوعات العلم التجريبى؛ إذ يتوقع العلماء منا أن نسلم لهم بوجود المكان، وكذلك النبات والحيوان...إلخ فليس من شأن الهندسة أو علم النبات أو غيرهما البرهنة على ضرورة وجود الموضوعات التى تبحثها. وذلك يجعل المنهج التأليفى لا يناسب الفلسفة شأنه فى ذلك شأن المنهج التحليلى سواء بسواء؛ لأن هدف الفلسفة هو قبل كل شئ إظهار الضرورة فى موضوعاتها.. ولذلك نستطيع أن نقول: إن هذين المنهجين مع أنهما لازمان فى ميادين خاصة وقد حققا نجاحًا فى مجاليهما، إلا أنهما لا يصلحان للمعرفة الفلسفية، لأنهما يبدأن من فروض، ثم ينتقلان منها مترسِّمَين خطى الفهم، خاضعين لقانون الهوية الصورى» (٤) الذى يقدم لنا هوية خاوية مجردة تستبعد الاختلاف وتعانده، «مع أن الفكر الفلسفى ليس فكراً مجرداً يعرض التناقض فى عداء صارم، وإنما هو فكرعينى يحل التناقض ويتتبع التصورات وهى تسير من خلال الأضداد» (٥).

---

(١) Hegel Enc.

(٢) Ibid (1)

(٣) Ibid [228] Z.

(٤) Ibid [229] Z.

(٥) Otto Pfliederer: The development of German Theolgoy Since Kant P.69

أما المنهج الفلسفى فهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن واحد. وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين، وإنما هو يمزج بينهما، ويدمجهما فى ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره [١]. وهذا المنهج الفلسفى هو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق: فليس فيه أى افتراض من بدايته إلى نهايته، فمقولة الوجود ليست مجرد بداية، ولكنها تقوم على النهاية، أى على المقولة الأخيرة وهى مقولة الفكرة المطلقة: فالمنهج الجدلى هو منهج تحليلى وتأليفى فى جميع خطواته، وهو نفسه عبارة عن التأليف أو المركب من المنهجين السابقين.

٤ - ولكن ألا يمكن أن يعترض معترض على ذلك بنفس الحجة التى رفض هيجل على أساسها الأخذ بمنهجى العلوم والرياضة.. ؟ ألا يجوز أن نعترض على المنهج الفلسفى الذى يقدمه لنا هيجل بهذه الصورة فنقول: إن حديثه عنه ليس إلا واقعة بلا تفسير، أو هو مجرد فرض يفتقر إلى البرهنة.. ؟ ويجيب هيجل على ذلك بقوله: «إن كل ما نقوله هنا إنما هو على سبيل التوقع فحسب؛ ذلك لأن كل شئ لابد من البرهنة عليه، ولابد أن يظهر فى مكانه المناسب» [٢]. وبالتالى فلابد من البرهنة على أن المنهج الجدلى هو المنهج الوحيد الضرورى للفلسفة، ولابد كذلك من البرهنة على أنه يجمع بين المنهجين التحليلى والتأليفى؛ ولهذا فسوف نرى فيما بعد أن المنهج الجدلى نفسه خطوة من خطوات المنطق، فهو سوف يُستنبَط فى الدائرة الثالثة من المنطق، وهذا الاستنباط يعنى أنه ليس مجرد فرض، وإنما هو ضرورة يمليها الفكر نفسه: «فالمنطق لايستطيع أن يسلم بصور الفكر أو قواعده وقوانينه؛ لأنها تكوّن جزءاً من نسيجه؛ ومن ثم كان لابد من البرهنة عليها داخل إطار العلم نفسه. وليس منهج الفلسفة هو وحده الذى ينتمى إلى مضمون المنطق بل كذلك مفهوم الفلسفة ذاتها.. » [٣].

---

(١) Hegel: Enc. [238] Z.

(٢) Hegel:Enc.[83] Z.

(٣) Hegel: Greater Logic vol. I. P. 53 -Trad. Fran. Tom.I. p.27.

٥ - بقى السؤال الثانى وهو: ما العلم الذى يختص بعرض هذا المنهج.. ؟ يجيب هيجل على ذلك بأن هذا العلم هو المنطق، غير أن ذلك يتطلب منا أن نعرض فى إيجاز للزاوية الجديدة التى ينظر منها هيجل إلى هذا العلم، وهى نظرة تخالف المفهوم الشائع للمنطق [١].

ويمكن أن نقول بصفة عامة: إن مذهب هيجل يدور حول اعتقاده أنه اكتشف طبيعة الفكر، فكل المناطقة منذ أرسطو حتى الآن قد أخطأوا - فى رأيه - فهم طبيعة الفكر مما انعكس أثره على فهمهم للمنطق [٢]. فذهبوا إلى أنه لا يدرس إلا الأشكال والصور وحدها، بينما يستمد محتواها من غيره [٣]. إلا أنه لمن العبث أن نقول: إن المنطق خلو من كل مضمون وإنه يزودنا بقواعد الفكر فحسب دون أن يذهب إلى دراسة ماهية الفكر نفسه، أو أن يكون قادراً على البحث فى طبيعة هذا الفكر ذاته [٤]. ومعنى ذلك أن هيجل ينظر إلى المنطق نظرة جديدة تخالف النظرة الأرسطية القديمة، فهوعنده لا يدرس صور الفكر وقواعده فحسب، وإنما يدرس مادته أيضاً، ومادة المنطق - فى رأيه - هى الفكر، وبالتالى فالمنطق هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص، أو هو «دراسة للحياة الباطنية للعقل» [٥]. «فعلم المنطق ينبغى أن ينظر إليه على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هى - بلا قناع - فى ذاتها ولذاتها، ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله: إن مضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيته الأزلية [٦]، قبل أن يخلق

---

(١) يجب ألا يغيب عن ذهننا أن المنطق عند هيجل هو نفسه الميتافيزيقا «فالمنطق والميتافيزيقا شئ واحد» موسوعة (٢٤).

(٢) W.T.Jones:"AHis. of phil". P.872

(٣) Hegel:Enc.[24]

(٤) Hegel:Greater Logic Vol. I. P. 54- Trad. Fran. Tom.I.P.28

(٥) J. Hyppolite: Principes de la philosophie du Droit P.6-7 (Introduction)

(٦) يلاحظ «كرونر» أنه إذاكان من الممكن أن نصف الفكرة المطلقة بأوصاف من العقيدة المسيحية فنقول: إنها الله قبل الخلق كما فعل هيجل نفسه فى مقدمة المنطق الكبير، فيجب ألا يغيب عن ذهننا أن هناك فارقاً واضحاً بين فلسفة هيجل وبين الديانة المسيحية. فهيجل لا يرى أن الله قبل الخلق كان الآب السماوى يسوع والإنسان=

الطبيعة والروح المتناهى.. » [1].

٦ - المنطق إذن، بحث فى طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص، فهو لا يُعنى بالأشكال والصور وحدها، وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها. ومضمونها هو الفكر؛فهو« دراسة للفكرمن أجل الفكر وحده.. » [2]، أو دراسة للنسيج الذى يتألف منه الفكر بغية الكشف عن طبيعته وماهيته، فما الذى انتهى إليه هيجل من هذه الدراسة.. ؟ انتهى إلى أن الفكر جدلى الطابع، وأنه يسير على إيقاع ثلاثى من إيجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما، تلك هى ماهية الفكر وطبيعة الروح: «فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكى تتوافق مرة أخرى، ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقاً روحياً، أعنى: أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر - وفى الفكر وحده - فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه.. » [3]. وإذا أردنا أن نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها، أو كيف يكون الفكر جدلياً بطبعه، فإن علينا الرجوع إلى المنطق؛ فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية هناك. وذلك هوالمنهج الجدلى الذى يعبرعن ماهية الفكر وطبيعة الروح.

ومن هنافلابد أن نلاحظ فى عناية أن المنهج الجدلى عند هيجل ليس صورة خالية، أو إطاراً فارغاً يمكن أن ينطبق على موضوعات خارجية، لأنه لوصح ذلك لكان نشاطاً ذاتياً لنا: «ولكن الجدل ليس نشاطاً للتفكير الذاتى يمكن أن ينطبق على موضوع ما من الخارج، بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره» [4]. «إن المنهج لا ينفصل عن موضوعه، إنه المضمون

= وإنما هو الكلمة ولا شئ غير الكلمة «.. الكلمة التى تفض نفسها فى مملكة المُثل الأفلاطونية، أو الصور والنماذج الخالدة التى بها كل شئ كان، وبدونها لم يكن شئ ما كان..: وهذه الصور أو النماذج هى المقولات..»«تطور هيجل الفلسفى» ص ٦٠ - ٦١.

(١) Hegel: Greater Logic Vol. I.P 60 - Trad. Fran. Tom.I.p.35

(٢) Hegel: Greater Logic Vol. I.P42.

(٣) Hegel: Enc. [24] Z.

(٤) Hegel : The philosophy of Right, p. 34 - Tran.by T.M. Knox.

فى ذاته، وما يكمن فى هذا المضمون من جدل هو الذى يحركه، وواضح أنه لا يمكن أن ينظر إلى أى عرض أو شرح على أنه عرض وشرح علمى [(١)]، ما لم يترسم خطى هذا المنهج، وما لم يتفق مع إيقاعه» [(٢)]... فالموضوع أياً كان نوعه هو الذى يحدد المنهج الذى يسير عليه: «ولقد ألِف الناس أن ينظروا إلى المنهج التحليلى(التجريبى) والمنهج التأليفى (الرياضى) كما لو كان اختيار أحدهما دون الآخر أمراً يتوقف تمامًا على رغباتهم الخاصة، غيرأن ذلك وهم خاطئ إن اختيار أحدهما دون الآخر كوسيلة للبحث، يعتمد أساسًا على موضوعات البحث، فهى وحدها التى تحدد المنهج الذى تسيرعليه..» [(٣)]. وإذا كان من الممكن فى جميع العلوم الأخرى أن نفرق بين موضوع البحث، والمنهج الذى يسير عليه، فإن ذلك مستحيل فى المنطق، لأن المنهج جزء من نسيج المنطق نفسه.

٧ - وسوف نستعرض الآن مقتطفات من كتب هيجل المختلفة تبين لنا فى وضوح وجلاء كيف أنه ينظر إلى المنطق على أنه العلم الذى يعرض المنهج الجدلى:

يقول فى «ظاهريات الروح»: «يبدو أنه من الضرورى أن نبدأ بذكر بعض النقاط الأساسية التى تتعلق «بالمنهج» الذى سنسير عليه، أو الطريقة التى يسير على هديها هذا العلم (يقصد ظاهريات الروح) ومهما يكن من شئ «فإن طبيعة هذا المنهج يمكن أن تُلْتَمَس فيما سبق أن ذكرناه. أما العرض المنظم لهذا المنهج فتلك هى المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق، بل هى المنطق نفسه؛ لأن المنهج ليس شيئاً آخر غير النسيج الذى يتألف منه الكل (أى كل العلوم الفلسفية، وهو الفكر) فى صورته الجوهرية الخالصة» [(٤)].

ومن هذه العبارة يتضح لنا ما يقصده هيجل بالمنهج الجدلى فهو «المنطق»،

---

(١) الشرح العلمى عندهيجل هو الشرح الفلسفى، فهو يستخدم كلمة العلم فى كثير من الأحيان مرادفة للفلسفة.

(٢) Hegel: Greater Logic Vol. I.P. 65 - Trad. Fran. Tom. I. P.41

(٣) Hegel: Enc. [237] Z.

(٤) Hegel: The Phenom. p. 106 - Trad. Fran.Tom. I.p.41

أو هو النسيج الذى يتألف منه الفكر الخالص.

ويقول فى فلسفة الحق: «المنهج هو الفكرة الشاملة التى تنمو بفضل نشاطها الخالص، ولقد عرضته فى المنطق» (١). والمبدأ المحرك لهذا النمو هو الجدل فالمنهج هو الفكر الخالص الذى يتحرك بفضل ما يكمن فى جوفه من جدل؛ «ذلك لأن ما يدفع الفكرة الشاملة إلى السير قدماً هو السلب الذى سبق أن ذكرناه، وهو السلب الذى تحمله الفكرة الشاملة فى جوفها، وذلك مايكوّن الحركة الجدلية الأصيلة. قد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق، وهم بذلك يسيئون فهمه، أما نحن فنضع الجدل وضعًا يختلف عنهم أتم الاختلاف» (٢).

ويقول فى موسوعة العلوم الفلسفية: «إن صور الفكرلابد أن تُدرس فى طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل، إنها فى آن واحد: موضوع البحث وفعل البحث، ومن ثم فهى تفحص نفسها بنفسها، وبنشاطها الخاص ينبغى عليها أن تعيّن حدودها وأن تشير إلى نقائصها وذلك هو نشاط الفكر الذى سأسميه من الآن فصاعداً باسم: المنهج الجدلى، وعلينا أن نلاحظ أنه بدلاً من أن ينظر إلى المقولات من خارج، فإنه سيكون نشاطاً باطنياً أو محايثاً لفعلها الخاص، أو هو نشاط المقولات ذاتها» (٣). فهو هنا يطلق المنهج الجدلى على عملية استنباط المقولات التى تبدأ من مقولة الوجود وتنتهى بمقولة الفكرة المطلقة، أى على المنطق نفسه، ويرى أن هذا الاستنباط لا يقوم به الباحث، ولكن المقولات تستنبط نفسها بنفسها.

وهو يقول أيضاً: «إن خير منهج يتلاءم مع الحقيقة هو منهج المعرفة الذى يسير بصور الفكر الخالص (المقولات)،وهنا يكون موقف الإنسان موقف حرية كاملة» (٤). «وعرض هذا المنهج الذى يلائم الفلسفة عمل من اختصاص المنطق

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right. p. 34 Tran. by Knox.

(٢) Hegel: Greater Logic Vol. I. P. 66 -Trad. Fran. Tom.I.p.49

(٣) Hegel: Enc. [41] Z.

(٤) Hegel: Enc. [24] Z.

ذاته. مادام المنهج هو الوعى بالصورة مأخوذة فى إطار الحركة الذاتية لمضمون المنطق» [١]. ويقول كذلك: «إن نمو الفكرة الشاملة هو ما أسميه بالمنهج..» [٢]. «والواقع أن الفكرة الشاملة هى من ناحية - المنهج الجدلى الذى يتناول بالدرس حدود الفهم، وما يضعه من اختلافات بين هذه الحدود، ويقوم برد التباين إلى الوحدة. وهذه العملية لا تحدث فى الزمان، ولا تحدث بأية طريقة أخرى» [٣].ولقدسبقت الإشارة إلى أن الفكرة الشاملة وإن كانت تطلق على القسم الأخير من المنطق إلا أنها تطلق كذلك على المنطق كله؛ لأنها الخلاصة التى وصل إليها المنطق، فهى لهذا تحمل فى جوفها جميع المقولات السابقة، فكأن هيجل فى العبارات السابقة يطلق المنهج الجدلى على تلك الرحلة التى يقطعها المنطق منذ أن يبدأ بالوجود الخالص إلى أن يصل إلى الفكرة المطلقة، وهو يلخص ذلك فى قوله: «المراحل التى تسير فيها الفكرة الشاملة هى ما أسميه بالمنهج..» [٤]. وما يأخذه هيجل على المنهج التجريبى هو«أنه لا يعرف الفكرة الشاملة فى ذاتها ولذاتها، وإنما تراه يعرفها بألفاظ يفترضها ثم يستخدمها كمقياس للحقيقة، وليس ثمة حاجة لتطبيق هذا المقياس، إن كل ما علينا عمله هو: أن ندع صور الفكر تنبع من حياتها العضوية الخالصة» [٥].

٨ - المنطق إذن، هو المنهج الجدلى، أو هو العرض المنظم لهذا المنهج. ولذا نجده يشكل دائرة مغلقة لأنه يعرض المنهج من بدايته إلى نهايته «فمهمة المنطق كما تصورها هيجل هى تتبع «الديالكتيك» حتى نهايته..» [٦]. وهذا يفسر لنا السبب فى أننا حين نصل إلى نهاية المنطق لا نجد أمامنا متناقضات؛ فقد اكتمل عرض المنهج حين انتهينا من تحليل الفكر الخالص، وأظهرنا خصائصه،

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. I. P. 64 - Trad Fran. Tom. I. P.40

(٢) Hegel: Enc. [237] Z.

(٣) Hegel: Ibid. [214] Z.

(٤) Ibid. [237] Z.

(٥) Ibid. [24]

(٦) و. هـ. وولش «مدخل لفلسفة التاريخ» ص ١٨٨ ترجمة الأستاذ. أحمد حمدى محمود.

فليس ثمة تقسيمات فرعية بعد ذلك؛ لأن الحركة الجدلية التى تعبر عن طبيعة الفكر الخالص قد وصلت الآن إلى نهايتها، وطالما أنه لم يعد هناك انتقالات، ولا مقولات فرعية فإنه لم يبقى أمامنا سوى الفكرة المطلقة فى نقائها الخالص، وهى لهذا الصورة الخالصة للفكر: «وجميع المراحل التى مرت بها هذه الصورة وخلفناها وراءنا هى ما أسميه بالمنهج...» [1]. ولهذا فإننا نجد أنفسنا من جديد - فى نهاية المنطق - مع البداية التى بدأنا منها: مع الوجود ولكنه الآن ليس وجوداً مجرداً خالصاً، ولكنه وجود مادى هو: الطبيعة.

٩ -ونحن نجد من ناحية أخرى أن جميع المبادئ والأسس والقواعد التى تحدد سير المنهج الجدلى هى نفسها دروس رئيسية فى المنطق، فإذا قلنا مثلاً أن المنهج الجدلى يستند إلى مبدأ يقول: «إن كل تعين سلب، وإن كل سلب تعين»، أو أن الإيجاب والسلب يتحول كل منهما إلى الآخر، فإننا نجد أن المنطق هو الذى يبرهن على صحة هذه المبادئ، وقل مثل ذلك فى: الهوية التى لا تنفصل عن الاختلاف، وفى تناقض الفكر، ونفى النفى، والجمع بين الموجب والسالب، وتحول الكم إلى الكيف، وغيرها من الأسس التى يقوم عليها المنهج الجدلى، فهى كلها مقولات يكشف عنها سير المنطق. وإذا كان «إنجلز» يلخص المنهج الجدلى عند الماركسيين فى ثلاثة قوانين هى:

١- قانون تحول الكم إلى الكيف، والعكس .

٢ - قانون تداخل الأضداد.

٣ - قانون نفى النفى [2].

- فإنه يقول فى تعليقه عليها: «هذه القوانين الثلاثة طورها هيجل كلها بطريقته المثالية على أنها قوانين للفكر، فقد عرض القانون الأول فى القسم الأول من المنطق وهو دائرة الوجود، وشرح القانون الثانى فى القسم الثانى من المنطق - وهو أهم أقسام المنطق كلها - وأعنى به: دائرة الماهية، أما القانون

---

(١) Hegel: Op. Cit. [237]

(٢) Engels:Dial. of Nature P.83.

الثالث والأخير فقد اعتبره القانون الأساسي في بناء النسق كله».

وإنجلز في هذا النص يَرُدُّ الجدل عند الماركسيين إلى منطق هيجل، ولا يرده إلى أي جزء آخر من أجزاء فلسفته؛ ذلك لأن المنهج الجدلي منهج منطقي قلباً وقالباً؛ ولهذا كان عرض المنطق الهيجلي إنما يعني في الوقت ذاته عرض المنهج الجدلي عند هذا الفيلسوف، وكانت دراسة هذا المنطق بالتالي ضرورية لفهم الماركسية نفسها.

ولقد عبر «لينين» عن هذه الحقيقة أصدق تعبير في قوله إنه: «يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم «رأس المال» لكارل ماركس - ولا سيما الفصل الأول منه- ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ونفهمه بأكمله. ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان، ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين!!» [(١)] .

بل إننا نجد ماركس نفسه في كتابه «رأس المال» حين يشير إلى قانون من قوانين الجدل يقول: «هنا كما هي الحال في العلوم الطبيعية يثبت صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في كتابه «المنطق»، وهو القانون الذي يبين أن التغيرات البسيطة في الكم حين تصل إلى درجة معينة تؤدي إلى اختلاف في الكيف» [(٢)]. وهوهنا يشير إلى مقولة الكمية النوعية التي يصل إليها الجدل في نهاية القسم الأول من المنطق، ومعنى ذلك أن الماركسيين قد فهموا المنهج الجدلي كما فهمه هيجل على أنه المنطق نفسه.

أضف إلى ذلك أننا إذا قلنا: إن المنهج الجدلي منهج يسير على إيقاع ثلاثي، أو إنه سلسلة طويلة من المثلثات التي تسير من تلقاء ذاتها سيراً ضرورياً، وإن الحد الأول في أي مثلث يكون دائماً مباشراً، والحد الثاني متوسطاً، والحد الثالث هو جمع وتأليف بينهما، أو هو المباشر الذي يكمن التوسط في جوفه - فإن هذه كلها خطوات رئيسية في المنطق.

خذ - مثلاً- المثلث الأول في المنطق: الوجود - العدم - الصيرورة، تجد أنه

---

(١) Lenin: Collected Works Vol. 38 P.180

(٢) K. Marx: Capital Vol. I. P. 309. [Moscow 1965]

هو نفسه الصورة العقلية الخالصة لهذه الحدود: فالوجود الخالص (أو الإيجاب الخالص) هو المباشرة الخالصة، والعدم الخالص (أو السلب) هو التوسط الخالص، والصيرورة الخالصة هى المباشرة التى يكمن التوسط فى جوفها.

وأقسام المنطق نفسها تمثل هذه الخصائص:

(أ) فدائرة الوجود هى دائرة المباشر: فالموجود هو دائماً شئ مباشر.

(ب) ودائرة الماهية هى دائرة التوسط: فأنت لا تستطيع أن تصل إلى الماهية إلا من خلال الآخر، أى: من خلال الوجود.

(ج) ودائرة الفكرة الشاملة هى المركب منها، أى: المباشرة التى يكمن فى جوفها التوسط، فالفكر هو المباشر الذى يتضمن التوسط فى داخله.

وقل مثل ذلك فى الأقسام الفرعية لهذه الدوائر الثلاثة، فدائرة الوجود تنقسم إلى: الكيف - الكم - القدر. والكيف مباشر؛ إذ يستطيع المرء أن يعرف أن هذا الشئ هو كذا وكذا بطريقة مباشرة، ولكنه لا يستطيع أن يعرف عدده أو حجمه قبل أن يعرف كيفه، ومن ثم فالكيف مباشر، والكم متوسط، أما القدر فهو المركب منهما. وهكذا فى تقسيم الماهية والفكرة الشاملة.

١٠ - معنى ذلك كله أن جميع المبادئ الرئيسية فى المنهج الجدلى هى أجزاء من نسيج المنطق نفسه، غير أننا قلنا منذ قليل: إن المنطق هو المنهج الجدلى، فكيف يمكن أن تكون المبادئ الرئيسية فى المنهج الجدلى هى أجزاء من المنهج الجدلى..؟

تفسير ذلك أن المنهج الجدلى ينبغى أن يثبت نفسه بنفسه، وأن يبرهن هو نفسه على جميع مبادئه، وأسسه، وقوانينه داخل إطاره الخاص، وذلك هو المعنى الصحيح للبرهنة فى الفلسفة؛ «ذلك لأن البرهنة فى الفلسفة إنما تعنى أن نبين كيف أن الموضوع ذاته يجعل نفسه على ما هو عليه» [(١)] . ولذا فيجب ألا يخدعنا تقسيم المنطق إلى أقسام مختلفة.. «إذ أنه طبقًا لهذا المنهج :فإن

(١) Hegel: Enc. [83] Z.

الأقسام، والعناوين، والكتب، والفصول، والأبواب الموجودة فى المنطق، وكذلك الشروح ليس لها قيمة ذاتية، فهى لا تدخل ضمن نطاق العلم نفسه، ولكنها جمعت ونظمت بواسطة تفكير خارجى» [(١)].

وقد يعترض معترض فيقول: إن الخصائص التى ذكرتها هى سمات عامة تطبع بطابعها فلسفة هيجل كلها، فإذا كان وجود هذه الخصائص فى المنطق قد جعلك تذهب إلى أن المنطق هو المنهج الجدلى، فإننا نستطيع أن نقول: إن فلسفة الطبيعة تتسم هى الأخرى بهذه السمات؛ فهى تنقسم ثلاثة أقسام هى:

(أ) عالم الآليات «الميكانيكا» (المكان ، الزمان، المادة، والحركة).

(ب) عالم الفيزياء (من الضوء، العمليات الكيمائية).

(ج) العالم العضوى . (الأرض ككائن حى، الحياة العضوية).

وهى أيضاً تمثل: المباشرة، والتوسط، والتأليف بينهما :، وقل مثل ذلك فى فلسفة الروح التى تنقسم إلى: الروح الذاتية (المباشر)، والروح الموضوعية (المتوسط)، والروح المطلقة (المركب)، بل قل نفس الشئ فى جميع الأقسام الفرعية للمذهب. فلم لا نقول بنفس الطريقة إن فلسفة الطبيعة هى المنهج الجدلى، أو أن فلسفة الروح هى المنهج الجدلى.. طالما أنهما يتسمان بنفس الخصائص السابقة، ويكمن فى جوفهما جميع المبادئ والقواعد التى تقول إن المنطق يشملها...؟.

والجواب على ذلك هو كما يلى:

أما أن هذه الخصائص تطبع بطابعها فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، فذلك أمر طبيعى، طالما أن هذه الخصائص تعبر عن طبيعة العقل، وطالما أن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تدرسان صورتين من صور العقل هما : العقل فى التخارج، والعقل حين يعود إلى نفسه. بل إننا أصبحنا الآن بعد هذا الذى تقدم فى وضع يمكننا من أن نقول : إن العلاقة بين أقسام الفلسفة الهيجلية الثلاثة

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. I. P. 65 - Trad. Fran. Tom. I.P.41

لابد أن تكون علاقة جدلية مادام الجدل هو طبيعة العقل، ومادامت كلها تدرس العقل فى وسط خاص، ومن هنا فإن الفلسفة الهيجلية ككل تشكل مثلثاً كبيراً هو : المنطق - فلسفة الطبيعة - فلسفة الروح، والمنطق هو العقل الخالص، والطبيعة هى النقيض، يجمعهما مركب واحد هو فلسفة الروح التى تدرس العقل كما يظهر فى العالم، ويمارس نشاطه فى التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة، وما ينتجه من فن ودين وفلسفة، أو باختصار الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى فى تاريخ العالم.

وأما القول بأن هاتين الفلسفتين هما المنهج الجدلى، قياس خاطئ؛ ذلك لأنهما يطبقان المنهج الجدلى على موضوعات عينية هى المادة الصلبة فى الطبيعة، والحياة الروحية فى فلسفة الروح. يقول هيجل : «لقد قدمت فى كتابى «ظاهريات الروح» مثلاً لهذا المنهج حين طبقته على موضوع عينى هو: الوعى... » [1]. ويقول فى تعليقه على هذه العبارة: «كما طبقت هذاالمنهج بعد ذلك على موضوعات عينية شتى»... فهو فى فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح يطبق المنهج الجدلى، أو يطبق المنطق على موضوعات عينية، أما فى المنطق فهو يشرح المنهج ولا يطبقه. ولهذا السبب فإننا لا نقول: إن الوجود الخالص يمثل المباشرة، ولكنا نقول: إن الوجود الخالص هو المباشرة الخالصة، والعدم الخالص هو التوسط الخالص... وهكذا.

١١ - وعلى ذلك فهذه الفلسفات ليست إلا تطبيقات للمنطق، أو هى المنهج الجدلى مطبقاً على موضوعات عينية. يقول هيجل: «إذا نظرنا إلى المنطق على أنه نسق الفكر الخالص فسنجد أن العلوم الفلسفية الأخرى كفلسفة الطبيعية وفلسفة الروح - هى تطبيقات للمنطق؛ ذلك لأن المنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذه العلوم، وستكون المشكلة التى تدرسها فى هذه الحالة هى: التعرف على الصور المنطقية كما تتشكل فى الطبيعة والروح، وهى أشكال ليست إلا نمطاً جزئياً من التعبير عن صور الفكر الخالص... » [2] .

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. I. P. 64 - Trad Fran. Tom. I.p.40

(٢) Hegel: Enc. [24]

ومن الجدير بالذكر أن نشيرإلى أن هيجل ينشد فى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح استنباط أفكار هذين العلمين، فإذا كان يبدو فى فلسفة الطبيعة أنه يستنبط الحيوان من النبات فإن ما يقوم به فعلاً هو استنباط فكرة الحيوان من فكرة النبات، وإذا كان يبدو فى فلسفة الروح أنه يستنبط المجتمع المدنى من الأسرة، والدولة من المجتمع المدنى، فإن ما يقوم به فى الواقع هو استنباط أفكار هذه الموضوعات؛ فهو يدرس الأفكار وحدها فى أى جانب من جوانب فلسفته، ولم يحاول قط أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى [(١)]. وإذا كان هيجل يحاول فى فلسفة الطبيعة، وفى فلسفة الروح أن يستنبط فكرة من فكرة أخرى، فهو يهدف بذلك إلى البرهنة على أن: «المراتب اللاحقة تحوى فى جوفها المراتب السابقة صراحة، وأن الأولى تحوى الثانية ضمناً، فالعملية هنا هى نفسها العملية التى حدثت فى المنطق» [(٢)] مطبقة على موضوعات أخرى.

وهكذا نجد أن المنطق فى هذه الفلسفات هو حجر الأساس؛ لأنه المنهج الذى يناسب الفلسفة بصفة عامة، وهو الصورة التى يحاول هيجل تطبيقها فى جميع مجالات المعرفة البشرية، ولذا قيل - بحق - إن: «المنطق هو إنجيل الهيجلية...» ويقول مكتجارت: «المنهج الجدلى عند هيجل هو حجر الزواية فى بناء المذهب، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق، ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى، صحيح أنه لم يكتمل تماماً، ولكنه مع ذلك يصل بنا إلى نتائج غاية فى الأهمية. ولو أننا من ناحيةأخرى رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا إلى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه؛ ذلك لأن هيجل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل إليه فى المنطق...» [(٣)].

«...فالمنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى جميع العلوم، ومقولاته هى السلالة الروحية؛ فهى قلب الأشياء ومركزها» [(٤)].

---

(١) W.T. Stace:The philosophy of Hegel. [410]

(٢) Ibid:[434]

(٣) J.M.Mctaggart: A Gommentary on Hegel,s Logic P.1-2

(٤) Hegel: Enc. [24] Z.

١٢ - فبقية العلوم تأخذ بنفس المنهج الذى شرحه المنطق وحدد معالمه. وهذا واضح فى كل ماكتبه هيجل؛ فهو لا يعود - مطلقاً - إلى شرح المنهج بعد أن استوفى تحليله فى المنطق. يقول فى مقدمة كتابه «فلسفة الحق»: «... المنهج هو تطور الفكرة الشاملة تطوراً ذاتياً، ولقد عرضته فى المنطق، وأنا هنا أفترضه.» [(١)]. «وتطور الفكرة الشاملة هو تقدم باطنى خالص وإظهار لتحديداتها (أى المقولات)، ولا يتأثر سيرها بوجود ألوان مختلفة من الأشياء المادية يمكن أن تنطبق عليها..» [(٢)].

وفلسفة التاريخ تأخذ هى الأخرى بهذا المنهج نفسه، يقول هنرى أيكن: «لا نستطيع - لسوء الطالع - أن نفهم نظرية التطور التاريخى فهماً كاملاً دون الإشارة إلى منهجه الجدلى الشهير أو منطقه...» [(٣)]. ويقول هـ. وولش: «لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم ديالكتيكى، ولفهم الديالكتيك علينا الرجوع إلى أكثر الأمور الفلسفية تجريداً، أى: إلى المنطق» [(٤)].

وواضح أن السبب - كما يقول كرونر - هو أن «الطبيعة العقلية والطبيعة التاريخية (عند هيجل) عبارة عن جوهر واحد» [(٥)]؛ ولهذا فإن دراسة التاريخ لابد أن تسير مترسمة خطى المنهج الذى يعبر عن طبيعة العقل، وهو المنهج الجدلى «ولا يمكن أن ينظر إلى أى عرض أو شرح، على أنه عرض وشرح علمى، ما لم يترسم خطى هذا المنهج، ويتفق مع إيقاعه» [(٦)]. ويقول «فوستر»: «.. إن نظرية هيجل فى القانون، وفى الحرية تعتمد أساسًا على نظرته الميتافيزيقية إلى المنهج الجدلى» [(٧)]. ويقول كولنجوود: «المنطق هو

---

(١) Hegel: The philosophy of Right. p. 34 Eng. Tran. by Knox.

(٢) Hegel: Ibid.

(٣) H.Aiken: The Age of Ideology p.73

(٤) و.هـ.وولش - مدخل لفلسفة التاريخ ص ١٨٨ .

(٥) R.Kroner: Hegel,s philosophical Development: in Early Theologic Writings - p.40 [Chicago 1946]

(٦) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 65 - Trad. Fran. Tom. I. P.41

(٧) M.B. Foster: The political philosophies of plato and Hegel P.138

مفتاح التاريخ، بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التى يدرسها التاريخ، تتبع صورة معينة هى نموذج ملون من تلك الصورة التى كان قد خططها المنطق.» [١].

وتاريخ الفلسفة يسير هو الآخر وفقًا لتطور المنطق «فهو عبارة عن تقدم تدفعه الضرورة الداخلية.. أو هو تاريخ محدد تحديداً مطلقاً على أنه تطور الأفكار، والقوة الدافعة لهذا التطور هى الجدل الداخلى للأفكار..» [٢]. بل إن العلاقة بين المذاهب الفلسفية تشبه العلاقة الموجودة بين المقولات «وعلى مؤرخ الفلسفة أن يوضح بطريقة أكثر دقة مدى اتفاق هذا التطور التاريخى للفلسفة، أو اختلافه مع السير الجدلى للفكرة المنطقية الخالصة» [٣]. ومن هنا فإن الفيلسوف حين يستخدم المنهج الجدلى، فإنه لا يفعل سوى تقليدا التطور الذاتى للعقل المطلق، أو قل بدقة أكثر: إن موقفه فى هذه الحالة أشبه بموقف الملاحظ الذى يراقب النشاط الموضوعي للفكر الخالص، ومن هنا كان لابد من حذف التفكير الذاتى، وما فيه من أهواء فردية، لأن الضرورة المنطقية هى وحدها التى يسترجعها الفيلسوف بفكره [٤].

١٣ - لكن إذا كان هيجل يطبق المنهج الجدلى على جوانب فلسفته كلها، فيجب ألا يغيب عن ذهننا «أن الموطن الأصلى للديالكتيك هو المنطق...» [٥]. والمنطق هو دراسة للحياة الباطنية للعقل، فإذا كان الجدل «هو فى جوهره المنهج الذى يقوم على الحوار...» كما يقول جوبلو. . . [٦]. فإننا نستطيع أن نقول- مع كرونر -: «إن المنهج الجدلى عند هيجل هو حوار العقل مع نفسه» [٧]، أو

---

(١) ر.ج. كولنجوود «فكرة التاريخ» ترجمة الأستاذ محمدبكير خليل ص ٢٧٧.

(٢) Hegel : The philos . of History Bol . I. P. 30 n . by Haldane.

(٣) Hegel: Enc. [86] Z. Greater Logic Vol. I. P.214

(٤) Pfliederer: Op. cit. p.6 .

(٥) و. هـ. وولش: المرجع السابق ص ١٩٠.

(٦) E.Goblot: Le Vocabulaire philosophique p. 177. (paris 1908)

(٧) R.Kroner: Op. Cit . P.32

«هو مناقشة الروح لنفسها » كما يقول ميور [١]. فالفكر يعنى الحوارسواء أكان هذا الحوار حوار المفكر مع نفسه أم مع شخص آخر [٢]. ولذا فالمنهج الجدلى عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل أو الروح، بحيث يمكن أن يقال: إننا لن نستطيع أن نفهم ما يعنيه هيجل بهذا المنهج، دون أن نفهم ما يعنيه بهذه الفكرة [٣]. ومن هنا فقد انصب الفصل الأول من الباب الثانى فى بحثنا هذا على دراسة العقل، فى محاولة لفهم الجوانب المختلفة التى يتألف منها، لننتهى منه إلى أن العقل له ألوان مختلفة من النشاط تتمثل فى الإحساس، والإدراك الحسى. . .إلخ. ولكن هذه الألوان كلها يمكن أن تعتبر نشاطاً خارجياً للعقل، أما النشاط العقلى الخالص، أو النشاط الذاتى للعقل، أو عالمه الخاص فهو: المقولات، وهى موضوع الفصل الثانى. وهذان الفصلان يؤلفان الباب الثانى الذى يعرض علينا شعاب الطريق. ثم يشرح الباب الثالث - فى ثلاثة فصول - طريق الجدل الذى يبدأ بالوجود الخالص وينتهى بالفكرة المطلقة. أما الباب الرابع والأخير: فهو خاتمة نعرض فيها لبعض نتائج هذا المنهج، ولبعض ألوان النقد التى يمكن أن توجه إليه.

---

(١) G.R. Mure: An Introduction to Hegel P.118

(٢) J. Hyppolite: Logique et Existence: Essai sur la Logique de Hegel p.8

(٣) J. N. Findlay: Hegel A Re- Examination p.35

الفصل الثانى
مصادر الجدل الهيجلى

١٤- أما عن العوامل التى كان لها أثرها فى فكر هيجل بصفة عامة، وعملت بصفة خاصة على تكوين منهجه الجدلى - فهى كثيرة ومتشعبة؛ إذ يمكن أن يقال - بحق -: إن هيجل تأثر بالتراث البشرى كله، قديمه وحديثه على السواء. فقد شكله «العقل الكلى» على حد تعبيره؛ ولذا نراه يعكس هذه الحقيقة فى حديثه عن تربية الطفل فى كتابه «فسلفة الحق» فيقول: «من المسلم به أن الطفل يجب أن يربى فى عزلة، ومع ذلك فلا ينبغى أن يظن ظان أن شذا العالم الروحى لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه فى أرجائها، أو أن العقل الكلى ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة..» [١]. وسوف نشير فيما يلى إلى ثلاثة عوامل كان لها أثرها العميق فى تكوين الفكرة العامة لمنهجه الجدلى: اللاهوت، الفلسفة، تيار العصر.

أ - اللاهوت

١٥ - لاشك أن هيجل تأثر بشكل ظاهر بالدراسات اللاهوتية؛ فقد كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته [٢]. وليس ذلك غريباً على رجل كان يعد نفسه فى مطلع حياته ليكون قسيساً؛ ولهذا نراه فى عهد الشباب يلتمس فى الدين حلاً للمشكلة التى شغلت ذهنه منذ حداثة سنه، وهى مشكلة التوفيق بين الأضداد، يدلل على ذلك مجموعة المقالات التى كتبها فى العشرينات من عمره، والتى جمعت فى كتاب صدّر بعنوان: «الكتابات اللاهوتية المبكرة». فهو فى هذه المقالات يجد الحل أحياناً فى «فكرة المحبة»، وأحياناً أخرى فى «فكرة

(١) Hegel The Philosophy of Right "p. 261- Eng. Tran. by T.M. Knox"

(٢) J. Baillie in: "The Enc. if Roligion & Ethics" p.570.

الحياة». وهو - فى كلتا الحالتين - يستبعد العقل النظرى الذى يعتمد على التحليل الصورى، ويرى أن الدين - لا الفلسفة - هو وحده القادر على كشف الوحدة الكامنة وراء الأضداد. وسوف نعرض فى عجالة سريعة لتطوره الروحى فى عهد الشباب من خلال مقالتين هامتين، الأولى هى: «روح الديانة المسيحية ومصيرها» والثانية هى: تلك التى أطلق عليها ناشرها اسم «مجمل المذهب». ثم نعرض بعد ذلك مثلاً من مذهبه النهائى يحاول فيه تحليل «قصة السقوط»؛ ليتلمس فيها المصدر الأول لانقسام الروح على نفسها.

١٦ - تخرج هيجل فى معهد «توبنجن» الدينى، ولم يُبْدِ ميلاً إلى ممارسة مهنة القسيس، فاشتغل مدرساً خصوصياً فى «مدينة برن» عاصمة الاتحاد السويسرى. وهناك توفَّر على قراءة «كانت» بإمعان شديد، ولاسيما ما كتبه فى الأخلاق والدين، فوقع أسيراً له وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر. وكتب - وهو تحت تأثيرهم - مقالة عن «وضعية الديانة المسيحية» هاجم فيها الكنيسة الكاثوليكية، والرومانية مفسراً الأسباب التى حولت الديانة المسيحية إلى ديانة كنسية تثقل ظهرها بالسنن والشرائع والنظم والقواعد - أى بعناصر من الديانة اليهودية التى حاول المسيح أن يحرر منها الدين. ثم يحاول فى مقال آخر عن «حياة يسوع» (عام ١٧٩٥) أن يوفق بين تعاليم المسيح والمبادئ الأخلاقية التى بشر بها «كانت» فترى المسيح فيها يعظ الناس بمبادئ كانت فيقول: «اعمل بحيث يكون عملك وفقاً لقاعدة تريد لها أن تكون قانوناً عاماً للناس جميعاً . . . هذا هو أساس القانون الخلقى، وهو كذلك مضمون جميع التشريعات، وكل الكتب المقدسة» [١].

١٧ - وينتقل هيجل من برن إلى فرانكفورت مع مطلع عام ١٧٩٧ حيث يتصل اتصالا وثيقاً بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومانتيكى المرهف «هلدرلن» وهو اتصال ظهر أثره واضحاً فى مقاله عن «روح الديانة المسيحية ومصيرها» التى تحرر فيها من سطوة كانت، وهى تعتبر أولى مقالاته الهامة

(١) Hegel: "Early Theological Writings" p.6.

التى يحاول فيها العثور على حلٍ لمشكلة الأضداد ، ونحن نراه فى بداية هذا المقال يتحدث عن تاريخ اليهود متلمساً بذوراً دينية لفكرته عن انقسام الروح، وهو هنا يجدها فى صراع الروح مع الطبيعة. يقول هيجل:

«بإبراهيم - الجد الأول لليهود - يبدأ تاريخ هذا الشعب، فقد كانت روح إبراهيم تمثل عامل الوحدة، أو الروح المنظمة لنسله كله، وهى تظهر بصور شتى فى صراعها مع القوى المختلفة، تنتصر عليها تارة، وترزخ تحت نيرها تارة أخرى، ولم يبق لنا إلا آثار قليلة مشوشة عن المجرى الذى سار فيه تطور الجنس البشرى قبل إبراهيم، مع أن هذه الفترة هامة؛ إذ عاشت فيها جماعات قليلة من البشر خاضعة مستسلمة للطبيعة..» [(١)]. وهيجل يقدم لنا هنا مرحلة أولى من مراحل الروح وهى التى يمكن أن نسميها «بالمرحلة الطبيعية» حيث عاش الإنسان فى استسلام كامل للطبيعة، وعاشت الروح فى سكينة هادئة: «.. ثم جاء الطوفان فى عصر نوح.. ولابد أن يكون الانطباع الذى أحدثه فى قلوب الناس فى ذلك الوقت انطباع ذهول عميق، وكفر هائل بالطبيعة. وهكذا تحطمت الوحدة الأولى مع الطبيعة وتفككت عرى الصداقة بينهما ، وزالت السكينة التى كان يعيش فيها الإنسان، فراح ينظر إلى الطبيعة فى عداء صارم؛ فقد أصابت كل شىء بالخراب والدمار... وبدأ الإنسان يشعر بضرورة السيطرة عليها..» ومعنى ذلك أن الانسجام الأول مع الطبيعة قد انهار، وبدأت الوحدة تنقسم وتتفكك، غير أن الروح حاولت من جديد إصلاح هذا الانقسام، وإعادة الوحدة الأصلية، وقد تحقق ذلك حين انتصر الفكر على الطبيعة «.. بالفكر أعاد نوح بناء عالمه الذاهل، وتحول مثله الأعلى (وهو الفكر) إلى واقع، وإلى وجود، وكوفئ الإنسان على هذا الانتصار فحرم قتله «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه؛ لأن الله على صورته عمل الإنسان» [(٢)]. وأصبح الخروج على هذا التحريم يعنى السقوط من جديد فى قبضة الطبيعة؛ فالشخص المارق تسلب

(١) Hegel: Ibid. p.182- Trad. Fran. par J. Martin P.3.

(٢) سفر التكوين: ٩: ٦

حياته، وكوفئ مرة ثانية فكانت له الغلبة على الحيوانات، «وبارك الله نوحاً وبنيه، وقال لهم أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض، ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض، وكل طيور السماء» [1]. ولقد حاول نمرود السيطرة على الطبيعة ولكنه فشل، ذلك لأن نمرود لم يكن سوى جزء من الطبيعة ذاتها»[2].

١٨ - يعرض علينا هيجل هنا ثلاث مراحل سارت فيها الروح فى صراعها مع الطبيعة: المرحلة الأولى- هى الوحدة البسيطة الساذجة مع الطبيعة، حيث عاشت فى استسلام كامل لها. والمرحلة الثانية - مرحلة الطوفان أو انهيار هذه الوحدة ويقظة الوعى. والمرحلة الثالثة - هى إعادة الوحدة بالفكر، أو بانتصار الروح على الطبيعة. ومما تجدر ملاحظته أن هذه المراحل تمثل صراعاً بين الروح والطبيعة، أو بين الفكر والوجود، وهو صراع ينتهى بانتصار الفكر على الوجود وسيطرته عليه، وهذا الصراع يختلف بالطبع عن فكرته النهائية التى سيصل إليها عن الجدل؛ لأنه صراع يشبه إلى حد كبير الصراع الذى قالت به الديانة الزرادشتية بين إله الخير وإله الشر، والذى تنتهى فيه المعركة بانتصار إله الخير، مع أن الجدل الهيجلى يرفض الثنائية، ويجعل الصراع فى صميم الروح ذاتها؛ فهى تنقسم على نفسها، ثم تعود بنشاطها الخاص إلى الوحدة من جديد، فهو ليس صراعاً بين شيئين، وإنما هو تمزق لشئ واحد هو الروح. ومع ذلك فهذا المقال تعبير حى عما كان يعتمل فى نفس هيجل فى عهد الشباب من أفكار، فضلاً عن أنه يعطينا إرهاصات واضحة، وبذوراً أولى للمنهج الجدلى الذى سيكتمل بعد ذلك فى المنطق على أساس عقلى خالص.

ولو سرنا قليلاً مع هذا المقال لوجدناه يلخص المراحل السابقة فى «فكرة المحبة»، وينتهى إلى أن المحبة هى التى تجمع الأضداد فى وحدة واحدة؛ فقد تحول اليهود بعد ذلك إلى عبيد لقوانين «موسى»، فعاشوا حياة غير سعيدة إذا قارناها بحياة اليونان الأقدمين، وقنعوا بالرضا المادى لأرض يسيل منها

---

(١) سفر التكوين: ٩: (١-٢)

(٢) Hegel: Early Theological p.183- Trad. Fran. p.4.

اللبن والعسل. أما المسيح فقد بشر بأمور تختلف عن ذلك أتم الاختلاف، فالناس ينبغى ألا يكونوا عبيداً للقانون، وإنما يتحقق القانون بمحبة الله؛ فتتلاشى كل ألوان التوتر حين ينفذ المؤمن إرادة الله بكل قلبه. والمجتمع الذى يتكون من مؤمنين من هذا الطراز هو مملكة الله، وتلك هى المملكة التى جاء المسيح يبشر بها، وهى تقوم على الإيمان بوحدة ما هو إلهى وما هو بشرى؛ لأن حياة واحدة بعينها تجرى فيهما، ولأن الإنسان روح، فهو لهذا فقط يستطيع أن يفهم روح الله [1].

لقد كان المسيح يعبر عن علاقته بالله بقوله إنه: «ابن الله» فى الوقت الذى يقول فيه أيضاً: إنه «ابن الإنسان»، وعلاقة الابن بأبيه ليست علاقة تصورية، ولكنها وحدة حية، فالأب، والابن صورتان لحياة واحدة، وليسا ماهيتين متعارضتين. ولقد كان العرب يقولون عن زيد من الناس: إنه من «أبناء قريش»، ويعنون بذلك أنه عضو من أعضاء القبيلة، ولكنهم لم يقصدوا بهذا القول أنه جزء من كل، لأن الكل لا يقع خارجه، وإنما هو نفسه هذا الكل: فهو يحمل فى جوفه خصائص القبيلة كلها. وهكذا نجد أن العرب كانوا ينظرون إلى الفرد على أنه جزء وكل فى وقت واحد. أما القول بأن الجزء خلاف الكل فهو قول لا يصدق إلا على الأشياء المادية وحدها، أما الموجودات الحية فالجزء فيها جزء وكل [2].

١٩ - وفكرة المحبة لا تعالج أخطاء اليهود فحسب، ولكنها تستطيع كذلك أن تزيل الثنائية التى وضعها «كانت» فى فلسفة الأخلاق: بين الواجب والميل، والقانون الخلقى والدافع الطبيعى، وبين العقل والهوى. فقد ذهب «كانت» إلى أن الإنسان ينبغى أن يكون سيد نفسه، ولأنه ينبغى أن يكون كذلك، فهو ليس حراً فعلاً، وإنما هو منقسم على نفسه، نصفه حر، ونصفه عبد، وهو على أحسن الفروض عبد سيده: العقل[3].

(١) T.M. Knox: in Enc Britanica. vol. XI. p.380. (art-Hegel).

(٢) Hegel: "Early" p.311.

(٣) R. Kroner: op. cit. P.11.

وهذه الثنائية التى وقع فيها «كانت» فى فلسفة الأخلاق ترتبط بمشكلة المتناقضات التى تركها فى «نقد العقل الخالص» بغير حل مكتفياً بالقول بأن العقل إن حاول تخطى المتناهى (عالم الظاهر) لإدراك اللامتناهى فقد طوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات. أما رسالة المسيح فقد تجاوزت هذا الانقسام، ووحدت بين الإنسان داخلياً من ناحية، وبينه وبين الله من ناحية أخرى. وذلك هو المغزى العميق لغفران الخطايا، والخلاص بالمحبة الإلهية. فالأخلاق الجديدة التى بشر بها المسيح ليست أخلاقاً عقلية، وإنما هى أخلاق محبة. ولقد وجد هيجل فى فكرة المحبة هذه حلاً للمتناقضات وجمعاً لها فى وحدة واحدة (١). وهى بذلك تعتبر أول محاولة قام بها هيجل للتغلب على المذاهب ذات الجانب الواحد «فالمحبة بطبيعتها جدلية على الرغم من أن منهجها ليس جدلياً - بعد - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة» (٢).

٢٠ - ويقدم لنا هيجل فى مقاله هذا عن «روح الديانة المسيحية» صورة حية للمحبة وقد تحولت - بعد ذلك- إلى عيد يحتفل به المسيحيون، وهى صورة العشاء الأخير «حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه» «وأخذ خبزاً وشَكَرَ وكَسَرَ وأعطاهم قائلاً: هذا هو جسدى الذى يبذل عنكم ... وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء قائلاً: هذه الكأس هى العهد الجديد بدمى الذى يسفك عنكم» (٣). فهذا العشاء الذى اشترك فيه المسيح مع تلاميذه يعبر عن لون غريب من ألوان الصداقة: إنه إحساس بروح المحبة (٤). «غير أن الملاحظ الخارجى الذى لم يسبر أغوار هذه الصداقة، ولم يتعمق كلمات المسيح، لن يجد أمامه سوى منظر مألوف للغاية: مجرد استمتاع بكسرة خبز، وجرعة خمر، وكذلك حين يتقاسم الأصدقاء خاتماً ويحطمونه قطعاً صغيرة يوزعونها بينهم ذكرى محبتهم، فلن يرى الملاحظ الخارجى هنا أيضاً سوى تحطم شىء نافع إلى

---

(١) T.M. Knox: op. cit. P.379.

(٢) R. Kroner: op. cit. P.12.

(٣) إنجيل لوقا: ٢٢ (١٩- ٢٠)

(٤) Hegel: Early Theological Writinhs. p.250.

أجزاء صغيرة لا قيمة لها. أما الجانب الروحى الذى يغلف هذا المنظر فلن يستطيع إدراكه، ولذلك فلو أننا نظرنا نظرة موضوعية لوجدنا أن الخبز هو مجرد خبز وأن الخمر ليست إلا خمراً فحسب، غير أن العشاء الربانى يحمل مضموناً آخر أكثر من ذلك وهذا المضمون لا يرتبط بالأشياء المادية إلا بعبارة «كما أن» : «كما أن كسرات الخبز التى تأكلونها قطعت من رغيف واحد، وكما أن الخمر الذى تشربون أخذ من كأس بعينها، فأنتم بالمثل أشخاص متعددون، ولكنكم بالمحبة تصبحون شيئاً واحداً: شيئاً واحداً فى الروح». فكل ما بينهم من اختلافات وفواصل تتلاشى وتزول، ومن هنا جاء قوله: «من يأكل جسدى، ويشرب دمى يثبت فىّ وأنا فيه» [1] . وقوله: «أنا هو الباب» [2].

وحين يتناول العربى كوباً من القهوة مع عابر سبيل فإن ذلك يعنى أنهما قد ارتبطا بأواصر الصداقة؛ فهذا العمل يربط بينهما برباط قوى، وفى أغوار هذه الرابطة تجد العربى ملزماً بألوان شتى من الالتزامات، كالإخلاص للضيف، وتقديم العون له وقت الحاجة، ومعنى ذلك أن هذا السلوك قد أدى إلى وحدة تربط بينهما [3].

إن تقسيم الإنسان إنما يؤدى إليه العقل الصورى، أما المحبة فهى تعيد الحياة إلى وحدة الإنسان الجوهرية أولا، وتربطه بالله ثانياً، وتجمعه ثالثاً مع غيره من الناس. وهى لذلك تذيب الخيوط الصناعية المفتعلة التى وضعها «كانت» لأنها تعبر عن الأصل الإلهى للإنسان، وفيها تتحد الجوانب المتعارضة فى العقل البشرى: كالذاتية، والموضوعية، والطبيعة الحيوانية، والطبيعة العاقلة، والفردية، والكلية، والباعث، والقانون. . . إلخ، كما يتم التقاء المتناهى باللامتناهى، والجزء بالكل، والإنسان بالله.

٢١ - أفلا يجوز أن تكون عقيدة التثليث محاولة عقلية لفهم هذه العملية

---

(١) إنجيل يوحنا: ٤- ٥٦.

(٢) إنجيل يوحنا: ١٠ - ٩.

(٣) Hegel: "Early" p.248-250.

المقدسة التى يمر بها المؤمن حين يتناول من العشاء الربانى؟. «إن قمة الإيمان وهى العودة إلى الله حيث ولد الإنسان، تغلق دائرة تطوره» [1]. فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم؛ لأنه لايزال متحداً فى مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة، ثم ينفصل الطفل فى تطوره عن هذا الأصل الذى صدر منه، ولكن الإيمان يعيده أخيراً إلى ذلك الانسجام الأصلى، وتلك حلقة ضرورية، فلا يمكن أن تكون هناك محبة، ولا حياة بدون الانفصال، والعودة إلى الوحدة؛ فالانفصال، والوحدة، والتجمع، والتفرق ترتبط داخلياً. وهذه العلاقة الروحية لا تتحقق فحسب بين الإنسان، والله، ولكنها تتحقق كذلك بين الأب، والابن، والروح القدس. ويبدو أن الثالوث المقدس هو عملية تنقسم بواسطتها الوحدة الأصلية، ثم تعود إلى الاتحاد من جديد. ويمكن أن نتوقع هنا منهج هيجل المقبل فى هذه النظرية الثلاثية المبكرة، غير أننا لا نستطيع أن نقطع بأن المثلث الهيجلى مأخوذ بنصه من الثالوث المقدس، أو نقول مع القائلين بأن التوسط عنده «صورة لما فى ذهنه عن توسط السيد المسيح بين الله والناس» [2]. فنحن مع اعترافنا بأن اللاهوت كان فى فترة الشباب يعبر على الأقل عن الإرهاصات الأولى للمنهج الجدلى، إلا أننا يجب ألا نغفل العوامل الأخرى التى أثرت فى الجدل الهيجلى؛ فمن الباحثين من يرى أن «كانت» هو الذى أوحى بهذا المنهج، أو أن الترتيب الثلاثى للمقولات الكانتية كان - على أقل تقدير- أصلاً من أصول المنهج الجدلى عند هيجل [3]. ومنهم من يرى أنه تطوّر لمنهج فشته [4]. ومنهم من يرى أن تفكير هيراقليطس فى الأضداد، وفلسفة أفلاطون فى المثل التى يعتبرها مركبات عليا قد مكن هيجل من تخطيط جدله بإيقاعه الثلاثى: من القضية، إلى النقيض، إلى المركب [5]. . . إلخ. إلا أن الأقرب إلى الصواب

---

(1) Hegel: Ibid. p.273.

(2) بولس سلامة «الصراع فى الوجود» ص ٩٥

(3) J. Wahl: The Philosopher's Way. p.313.- Enc. Brit. p.382

(4) H. Hoffding: A Hist. of Modern Philos. Vol.2. p.182.

(5) J. Wahl: op. cit. p.315.

أن نقول: إنه مهما كان أثر العوامل الخارجية في تفكير هيجل فإن الاستخدام المنظم للمنهج بالطريقة التي عرضها ترجع إلى إبداعه هو [(١)].

٢٢ - وفي مقال آخر كتبه هيجل عام ١٨٠٠، وأطلق عليه ناشره اسم «مجمل المذهب»، نرى هيجل لايزال يجد في الدين حلاً لمشكلة الأضداد، ولكن هذا الحل لم يعد يتمثل في فكرة المحبة، وإنما في «فكرة الحياة» [(٢)]. وهو يرى في هذا المقال أن التفكير الفلسفي «يقتل» الحياة؛ لأنه يمزقها إلى أضداد في الوقت الذي نريد فيه أن نفهم الحياة ككل، كوحدة حية تتصارع في جوفها الأضداد: «فإذا نظرنا إلى الحياة كوحدة حية، لا وحدة ميتة أو تجريد تصوري، وإنما على أنها الحياة اللامتناهية التي تشمل في جوفها كل شيء»، فسوف نجد أن هذه الحياة هي الله. ويستطيع الإنسان الارتفاع إلى هذه الحياة، ولكنه لا يكون ارتفاع المتناهي إلى اللامتناهي؛ لأن هذه المصطلحات من إنتاج الفكر الفلسفي الذي يفصل بينها فصلاً مطلقاً، وإنما هو ارتفاع الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ويتم ذلك في الدين. ونستطيع أن نطلق على الحياة اللامتناهية اسم الروح في مقابل التعدد المجرد، لأن الروح هي الوحدة الحية للتعدد. وقد يتخذ التعدد المجرد شكل الروح ولكنه لا يكون وجوداً حياً، وهو في هذه الحالة يسمى القانون ويكون وجوداً تصورياً خالياً» [(٣)].

والحياة التي نقول عنها إنها تجمع نقيضها في جوفها لا نصل إليها عن طريق الفهم أو الفكر؛ لأنها ترتفع بذاتها عنهما. إن الفكر يمزق الوجود الحي وهي نظرة يجاوزها الدين حيث نرى الحياة المتناهية ترتفع إلى الحياة اللامتناهية، وما ذلك إلا لأن الحياة المتناهية هي نفسها حياة، وبالتالي فهي تتضمن في جوفها إمكان الارتفاع إلى الحياة اللامتناهية. أما الفلسفة فهي لا تستطيع أن تبلغ

---

(١) The Enc. Americana Vol. XIV. p.66. (N.Y)1962.

(٢) مما تجدر ملاحظته أن فكرة الحياة ظلت تؤثر في تفكير هيجل حتى ظهرت في مذهبه النهائي، وسوف تظهر فيما بعد كمقولة من مقولات المنهج الجدلي في نهاية المنطق. قارن فقرة رقم ٢٤٧ من هذا البحث.

(٣) Hegel: Early. p.311.

مستوى الدين؛ لأنها عبارة عن عملية تفكير، أى أنها تتضمن التعارض بين العقل المفكر وموضوع تفكيره [1].

٢٣ - ومن هنا نستطيع أن نقول إن هيجل لا يزال يجد فى هذا المقال ملاذه فى الدين، فهو يرى أن الدين هو الذى يستطيع أن يقدم مفتاحاً لحل الغموض الذى يحيط بمشكلة الأضداد. أما الفلسفة فهى لا تستطيع أن تصل إلى هذا المستوى؛ لأن الروح - لا الفكر - هى الحياة: «فليس الفكر هو الذى يكشف عن حقيقة اللامتناهى سواء أكان ذاتياً أم موضوعياً - إن كل ما يفعله فى سبيل الوصول إلى اللامتناهى هو أن يضيف إلى الحد ما يحده، ثم أن هناك حداً جديداً... وهكذا إلى ما لا نهاية [2]. ولذلك فهو لا يستطيع أن يصل إلا إلى اللامتناهى الزائف» [3]. ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن ما أطلق عليه هيجل هنا اسم الفكر سوف يسميه بعد ذلك بالفهم الذى تقوم ماهيته على التحليل، والتقسيم، ووضع الحدود بين الأفكار بحيث تواجه بعضها بعضاً فى عناد صارم. أما ما أطلق عليه اسم الحياة فسوف يسميه بعد ذلك بالعقل الذى يرى أن مهمته هى الكشف عن الوحدة الكامنة وراء المختلفات، وتحطيم الفواصل التى يضعها الفهم، ولكنه سوف يربط بينهما ويعتبرهما جوانب مختلفة لشىء واحد هو العقل، وسوف نناقش ذلك فيما بعد.

٢٤ - بقى بعد ذلك أن نشير إلى التحليل الذى ساقه فى موسوعة العلوم الفلسفية لقصة «سقوط الإنسان» كما جاءت فى الكتاب المقدس محاولاً أن يتلمس أصلاً دينياً لفكرة انقسام الروح على نفسها. وهو تحليل هام إذ أنه يبين لنا جانباً من جوانب تأثر هيجل باللاهوت، بل إن من الباحثين من يرى أن انتقال الفكرة الشاملة من وسطها الخالص فى المنطق إلى الآخر فى الطبيعة هو

---

(١) Ibid. p.313.

(٢) اللامتناهى الزائف سيظهر فى القسم الخاص بالوجود كمقولة من مقولات المنطق، قارن فقرة رقم ١٨٢ من هذا البحث.

(٣) Ibid. p.313.

نفسه «سقوط» أشبه ما يكون بسقوط الإنسان «فالفكرة الشاملة تضيع نفسها بنفسها في الطبيعة، وتسلخ ذاتها من وجودها المناسب..» [١]. «ويبدو أن القصة التي ذكرها الكتاب المقدس عن خطيئة الإنسان الأولى كانت عالقة في ذهن هيجل، فظن أن الفكر لابد له من سقوط مماثل..» [٢].

٢٥ - يقول هيجل في تحليله لهذه القصة:

لقد تساءلت الأمم منذ فجر التاريخ عن معنى ذلك الانقسام الغريب: انقسام الروح على نفسها، ولقد احتفظت لنا «القصة الموسوية» عن سقوط الإنسان بأصل هذا الانقسام ونتائجه، فقد جاء بهذه القصة أن آدم وحواء وهما أول الموجودات البشرية - وهما في نفس الوقت النماذج الأولى للإنسان - كانا يعيشان في جنة عدن حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة المعرفة. ولقد جاء في هذه القصة أن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها. وتحريم الأكل من شجرة المعرفة يعني أن الإنسان ينبغي ألا ينشد المعرفة، وإنما عليه أن يظل في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان يعيشها آدم وحواء: حالة الطبيعة الأولى، حيث عاشا لا يعلمان شيئاً، ولا يخجلان من شيء «وكانا كلاهما عريانين آدم وحواء وهما لا يخجلان» [٣]. ثم بدأت هذه الحياة الطبيعية البسيطة في التفكك والانحلال. وعلى الرغم من أن القصة تجعل من الحية مثيراً خارجياً يدفع الإنسان إلى التخلي عن بساطته الأولى، إلا أن الحقيقة هي أن الوقوع في التناقض، واستيقاظ الوعي ينبع من طبيعة الإنسان ذاتها [٤].

وتخبرنا القصة أن الحية كانت ترى أن معرفة الخير والشر فيها تشبه بالله: «فقالت الحية للمرأة لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منها تنفتح أعينكما، وتكونان كالله عارفين الخير والشر» [٥]. ومعنى ذلك أن هذه المعرفة نفسها هي

---

(١) Hegel: Enc. (18).

(٢) R. Kroner: op. cit. p.36.

(٣) سفر التكوين: ٢ - ٢٥.

(٤) Hegel: Enc. (24) Z.

(٥) سفر التكوين: ٣ (٤ - ٥).

التى يشارك فيها الإنسان الله ويتشابه به وبذلك يحطم تلك الوحدة الساذجة، وحدة وجوده الطبيعى ولا يكون ذلك إلا حين يأكل من الثمرة المحرمة، «فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل، فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان، فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر» [1]. ومعنى ذلك أن أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعى يخبرهما أنهما عراة. وتلك صورة ساذجة وعميقة؛ لأن الإحساس بالخجل بدا واضحاً حين انفصل الإنسان عن حياته الطبيعية الأولى، والحيوان لا يصل إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالى لا يشعر بأى خجل.

٢٦ - ثم جاءت بعد ذلك اللعنة التى لحقت بالإنسان. وما يهمنا فى هذه اللعنة أنها تنصب أساساً على المقابلة والتعارض بين الإنسان والطبيعة، فالرجل لابد أن يعمل ليأكل بعرق جبينه: «بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك، شوكاً وحسكاً تنبت لك. . . بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض . . . »[2]. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة لانقسام الروح على نفسها فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام والعودة إلى الوحدة من جديد؛ ذلك لأن الحيوان وهو يبحث عن طعامه لا يقوم إلا بالتقاط المواد التى تشبع حاجاته أينما وجدها. أما الإنسان - فهو على العكس من ذلك - لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التى تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا نجد أن الإنسان حتى فى تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه.

والقصة لا تنتهى بطرد آدم وحواء من الجنة، بل هى تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر. . » [3]. وهنا نجد الآية تتحدث عن المعرفة على أنها إلهية فهى لم تعد كما كانت شيئاً خطأ أو

(١) سفر التكوين: ٣ (٦ - ٧).

(٢) سفر التكوين: ٣ (١٧ - ١٩).

(٣) سفر التكوين: ٣ - ٢٢.

عملاً محرماً. وهذه الآية تدحض الزعم القائل بأن الفلسفة تختص بالعقل المتناهي وحده. أما حين تضيف النصوص إلى ذلك أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لا يعني سوى أن الإنسان في جانبه الطبيعي متناهٍ وفانٍ، ولكنه في جانب المعرفة خالد ولا متناه [١].

ب - الفلسفة

٢٧ - الفلسفة عند هيجل كل متصل تدفعه ضرورة داخلية: «فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تجدها عناصر إيجابية في كلٍ واحد. . . وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة. . »[٢].

والفلسفة في تطورها تشبه الشجرة في نموها. . . فنمو الشجرة يعني اختفاء البذرة، فهي تتحول إلى وريقات صغيرة، ثم يكون نمو الزهرة سلباً لهذه الوريقات. فهي تعلن أن هذه الوريقات ليست هي الصورة الحقيقية للشجرة، ثم تجئ الثمرة بعدئذٍ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صورَ وجود النبات: «ومع ذلك فلم يكن في استطاعة أيٍّ منها أن يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة» [٣]. فإذا كانت فلسفة هيجل «ثمرة» لتاريخ الفلسفة، فهي تحمل في جوفها مبادئ الفلسفات السابقة كلها.

أولاً - الفلسفة اليونانية:

٢٨ - أعجب هيجل بحياة اليونان، وفلسفتهم، وآدابهم، وعقائدهم إعجاباً

(١) Hegel: Enc. (24) Z.

(٢) Hegel: The History of philosphy. vol. I. p.37.

(٣) Hegel: Ibid; p.38.

كبيراً، حتى كاد فى شبابه يمسك عن العقيدة المسيحية ويرتد إلى وثنية اليونان. ومع أنه كان فى ذلك مسايراً لعصره وما ساده من نزعة رومانتيكية مجدت اليونان وتحمست لهم إلا أنه لم يتخل طوال حياته عن تقديره لليونان وإعجابه بهم، فهو القائل: إن اسم اليونان يثير النشوة فى قلوب المثقفين من أهل أوربا، ولاسيما فى قلوبنا نحن الألمان.» (١).

أما عن منهجه الجدلى فقد كان يعتبره امتداداً وتطوراً للجدل القديم، بل إن كلمة «الجدل Dialektik» (٢). نفسها مشتقة من الكلمة اليونانية التى تعنى الحوار أو المناقشة: «ففى المناقشة التى تتم بين شخصين يبحثان عن الحقيقة فى موضوع معين تظهر وجهات نظر متعارضة، .غير أن كلا المتحاورين يحاول تدريجياً أن يفهم رأى زميله، ثم ينتهى الاثنان إلى الاتفاق على نبذ أفكارهما الجزئية، وقبول وجهة نظر جديدة أوسع وأرحب، وهكذا ينتهى التعارض الأول، إلى التوفيق فى مركب أعلى» (٣).

ولقد اعتقد هيجل أن الفكر دائماً على هذا المنوال: فهو يبدأ بقضية موجبة يعارضها فى الحال نقضها، ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما فى مركب واحد، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقيضاً جديداً، وتكرر العملية ذاتها من جديد..

ويرى نوكس «أن هيجل أخذ فكرة الجدل عن كل من فلاسفة اليونان وكانت..» (٤). ولهذا فسوف نعرض فى الصفحات القادمة لمحة من تاريخ الجدل

---

(١) Hegel: Ibid; p.149.

(٢) ينقلها بعض الباحثين كما هى «الديالكتيك» (الدكتور عبد الرحمن بدوى - خريف الفكر ص ١٤٣- الزمان الوجودى ص ١٦ - شلنج ١٠٤). ويترجمها آخرون بالصراع «بولس سلامة - الصراع فى الوجود ص٣٣). ولكنى آثرت ترجمتها بالجدل، كما فعل المسلمون حين نقلوا التراث اليونانى - وإن كانوا قد قصروا استخدامها على المعنى الأرسطى. يقول التهانوى: «الجدل بفتح الجيم والدال المهملة فى اللغة الخصومة - كما فى المنتخب - وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة، وصاحب هذا القياس يسمى جدلياً ومجادلاً..» - كشاف اصطلاحات الفنون. وإلى مثل هذا ذهب الجرجانى فى تعريفاته ص ٥١. وهى فى قواميس اللغة بهذا المعنى قارن: المعجم الوسيط، المجلد الأول - والقاموس المحيط، الجزء الثالث.

(٣) T.M. Knox: in Enc Britanica. Vol. XI. p.382. (art-Hegel).

(٤) Ibid.

عند كل من فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر الحديث، ولنر: كيف كان الفلاسفة ينظرون إلى الجدل قبل هيجل، ورأى هيجل فى جدلهم هذا، وإلى أى حدٍ تأثر منهجه بالجدل عند الفلاسفة السابقين.

١ - زينون الأيلى:

٢٩ - يذهب جمهرة مؤرخى الفلسفة اليونانية إلى أن زينون الأيلى هو مخترع الجدل، مشايعين فى ذلك أفلاطون وأرسطو، ولم يخرج هيجل عن هذا الإجماع، فهو يرى: «...أن أهم ما يميز زينون الأيلى هو الجدل الذى بدأ به تاريخه، فقد كان زينون أستاذ المدرسة الأيلية التى وصل تفكيرها الخالص عنده إلى حركة الفكرة الشاملة فى ذاتها، وأصبح الروح الخالص للعلم» [١]. ومع ذلك فلا نستطيع أن نقطع بأن زينون استخدم كلمة «الجدل» فعلاً، وإن كان من المسلم به أنه مارس الطريقة الجدلية؛ ولعل ذلك يرجع إلى أن الأثينين فى منتصف القرن الخامس - كما يقول بيرنت - لم يعتادوا تأليف الكتب.. [٢]. ومن هنا فقد يجوز القول بأن أفلاطون هو أول من ذكر هذه الكلمة صراحة فى محاوراته [٣].

(١) H.s. Haldane. Hegel: The History of Philos. vol. I. p.261- En, Tran. by

(٢) J. Burnet: Greek Philosophy P.134.

(٣) ورد فى شذرات بارمنيدس قوله: «احكم باللوجوس Logos على ما أنطق به من براهين..» ويقول بيرنت معلقاً على هذه العبارة (حاشية ص ١٧٣ من فجر الفلسفة اليونانية) «إن هذا هو أول استخدام لكلمة (اللوجوس) بمعنى النقاش الجدلى، وهى الطريقة التى مارسها سقراط وجعلها مألوفة، وقد أخذها عن المدرسة الأيلية». ويترجمها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: «احكم بالجدل على ما أنطق به..» - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ١٣٠. وترجمها كاثلين فريمان «بالعقل Reason». وتضع بجانبها كلمة «اللوجوس K. Freeman: "Ancilla; p.43. Logos وهى عند هيجل: (احكم بالعقل وحده. . .). تاريخ الفلسفة - المجلد الأول ص ٢٥١ من الترجمة الإنجليزية.

٣٠ - لم تكن لزينون الأيلى فلسفة خاصة [١]. ولكنه كرس جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه بارمنيدس التى أثارت عاصفة من السخرية والاستنكار تردد صداها فى جميع أنحاء اليونان [٢]. وتلخص لنا شذرات بارمنيدس فلسفته فى قضيتين هامتين (أ) الوجود واحد (ب) الوجود ساكن. ومعنى ذلك أن الكثرة والحركة ليستا إلا مظهرين خداعين. ونهض زينون للدفاع عن هاتين القضيتين ضد الخصوم. فألف كتاباً يهدف - على ما يروى أفلاطون - إلى «أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدى إلى مفارقات ومتناقضات أكثر مما يؤدى إليه القول بوجود الوحدة» [٣].

ومعنى ذلك أن دفاع زينون لم يتخذ طريق البرهنة المباشرة على قضايا بارمنيدس، وإنما كان يهدف إلى تفنيد آراء الخصوم. ولعل هذا ما قصده أفلاطون حين قال إنه: «كان يكيل للساخرين منه بنفس الكيل..» [٤]. ومن هنا كانت إضافات زينون إلى المدرسة الأيلية - بمعنى ما - إضافات سلبية لأن الجديد الذى أتى به لم يكن النتائج التى وصل إليها، وإنما الأساليب التى دعم بها هذه النتائج [٥]. فما هى هذه الأساليب، وكيف تأثر بها هيجل...؟

٣١ - كانت طريقة زينون فى مناقشته لخصومه هى أن يسلم لهم بصحة قضاياهم، ثم يبين لهم ما يترتب على هذا التسليم من خُلف وتناقض. بمعنى أنه

---

(١) يقول كورنفورد (فى كتابه أفلاطون وبارمنيدس ص ٦٨): إن أفلاطون وأرسطو لم ينظرا إلى زينون لأيلى على أنه فيلسوف أو رياضى أصيل. ومن الطريف أن أفلاطون يصفه بأنه: «ذلك الأيلى الحاذق الذى يستطيع أن يجعل الأشياء تبدو لمستمعيه متشابهة وغير متشابهة، وواحدة وكثيرة، وساكنة ومتحركة فى آن واحد .. .» فيدرس ٢٦١ د. ويجعله يعتذر عن رسالة المهاجمات التى فند فيها دعاوى الخصوم فيقول عنها: «إنها رسالة كتبها شاب يميل به ما لطبع الشباب من حب المغالبة» - بارمنيدس ١٢٧ أ. إلا أنه لم ينكر عليه أنه مارس الطريقة الجدلية، بل إننا نجد بارمنيدس - فى محاورة أفلاطون الشهيرة - يوجه سقراط الشاب إلى دراسة الطريقة التى كان يمارسها زينون بشرط ألا يحصر نفسه فى الأشياء المرئية» - بارمنيدس ١٣٥ د.

(٢) T. Gomperz; "Greek Thinkers" vol. I. P.192.

(٣) Plato: Parmenides.128 B.

(٤) T. Gomperz: op. cit. p.192.

(٥) W.T. Stace: "A Critical History of Greek Philosophy" p.52.

كان حين يريد الدفاع عن قضايا بارمنيدس السابقة: بأن الوجود واحد، وأنه ساكن - يسلم للخصوم بصحة اعتراضهم، ويفترض معهم أن الوجود مؤلف من كثرة، ثم يبين لهم ما يفضى إليه هذا التسليم من تناقض، ثم يسلم لهم كذلك بأن الوجود متحرك، ويبين لهم ما يفضى إليه هذا التسليم أيضاً من تناقض، ومادامت القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً، وما دامت قضايا الخصوم قد اتضح كذبها - فقد صدقت بالتالى قضايا بارمنيدس؛ أى إذا ظهر أن القول بالكثرة والحركة يحتوى على تناقض فقد صدقت قضايا بارمنيدس بأن الوجود واحد وأنه ساكن: أى أنه كان يثبت القضية بتكذيب العكس. ومن هنا انقسمت حجج زينون إلى قسمين: قسم خاص بالكثرة، وقسم خاص بالحركة.

٣٢ - وأول ما يعجب به هيجل عند زينون هو الفكرة التى تذهب إلى أن كل سلب تعين. وهى فكرة على جانب كبير من الأهمية فى المنهج الجدلى عند هيجل، إذ يمكن أن يقال: إننا لو جمعنا بينها، وبين الفكرة التى سيذهب إليها اسبنوزا فيما بعد، وهى أن كل تعين سلب، وقلنا: «إن كل تعين سلب، وكل سلب تعين» لكان لدينا سمة رئيسية للمنهج الجدلى؛ فكل إثبات تعين: وكل تعين سلب، ومن ثم يدفعه التعين إلى السير نحو السلب، ولكننا لا نستطيع الوقوف عند هذا السلب لأن كل سلب تعين. والتعين الجديد يسير نحو سلب جديد . . . وهكذا، يقول هيجل: «إنى لأجد شيئاً مثيراً عند زينون وهو الوعى بأن سلب التعين تعين، بمعنى أن الإنسان حين ينكر تعيناً ما فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعين جديد» [1]. فسلب الحركة يعنى إثباتاً لتعين جديد هو السكون وسلب الكثرة إثبات للوحدة.

٣٣ - والفكرة الثانية التى يعجب بها هيجل عند زينون هى: أننا نجد المعركة يشتد لهيبها داخل معسكرات الأعداء ذاتها. . » على حد تعبيره. فقد كانت البداية التى بدأ منها «زينوفان» و«بارمنيدس» و«ميلسس» هى «العدم

(١) Hegel: "History of Philosophy" vol. I. p.261

هو العدم، فهو لا يوجد قط، والوجود هو الوجود وهو وحده الحقيقى؟»، ومعنى ذلك أنهم قابلوا بين فكرتين متناقضتين واستطاعوا أن يهدموا إحداهما من خلال الأخرى: «أى من خلال تقريرى أنا، ومن خلال التمييز الذى أضعه؛ فأذهب بناء عليه إلى أن هذا الجانب حق وذاك باطل. فالفكرة لم تسلب نفسها أعنى أنها لم تتضمن تناقضاً داخلياً . . ولن يفيد فى شىء أن أقرر صحة قضية ما ثم أقول بعد ذلك: إن القضية المضادة لها باطلة، لأن البطلان يجب ألا يتقرر من خلال الآخر فيقال عنه: إنه غير حقيقى، لأن الضد حقيقى. وإنما لابد من تقريره من داخل نفسه، وهذا الإدراك العقلى نجده عند زينون، وفى محاولة بارمنيدس لأفلاطون نجد وصفاً ممتازاً لهذا الجدل حيث يقول سقراط: «لقد أثبت زينون فى كتاباته – من حيث الأساس – ما أثبته بارمنيدس وهو أن الكل واحد، ولكن يبدو أن زينون يدعى أنه يخبرنا بشئ جديد. لقد أظهر بارمنيدس فى قضيته أن الكل واحد، أما زينون فقد أظهر على العكس أن الكثرة لا يمكن أن توجد». ويجيب زينون بأنه: «كتب ذلك للدفاع عن فلسفة بارمنيدس ضد أولئك الذين يحاولون النيل منه زاعمين أن القول بوحدة الأشياء يفضى إلى كثير من المفارقات والمتناقضات. ومن هنا فالكتاب يعارض أولئك الذين يؤمنون بفكرة الكثرة. وهدفه أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدى إلى متناقضات أكثر مما يؤدى إليه القول بوجود الوحدة.. «وهذا هو الهدف الخاص للجدل الموضوعى الذى لا نجدنا فيه ندعم الفكرة البسيطة، ولكننا نرى فيه المعركة يشتد لهيبها داخل معسكرات الأعداء نفسها..» (١).

٣٤ – والفكرة الثالثة التى يعجب بها هيجل عند زينون الأيلى هى أن الجدل عنده انصب على الحركة: «وسبب ذلك أن الجدل هو نفسه حركة، أو قل: إن الحركة ليست شيئاً آخر غير الجدل. فالشىء لا يتحرك إلا لأنه يحوى جدله فى جوفه؛ لأن الحركة هى الصيرورة إلى الآخر، أى أن الشىء يصبح غير نفسه؛ فهى إلغاء ذاتى أو نسخ ذاتى. وإذا كان أرسطو يقول: إن زينون أنكر

(١) Hegel: "History of Philosophy" vol. I. p.264

الحركة لأنها تتضمن تناقضاً ذاتياً. فيجب ألا يفهم ذلك على أنه يعنى أن الحركة غير موجودة على الإطلاق، فالمشكلة ليست: هل هناك حركة أم لا؟ أو هل هذه الظاهرة موجودة أم غير موجودة؟ لأن الحركة يؤكدها الحس كما يؤكد وجود الأفيال! فزينون لم يكن يهدف إلى إنكار الحركة بهذا المعنى، وليس المهم وجودها بل حقيقتها، ولقد انتهى إلى أن الحركة غير حقيقية لأن فكرتها تحوى فى جوفها تناقضاً. وهو يريد بذلك أن يقول: إن الحركة لا يحمل عليها وجود حقيقى، ومن هنا فإن: «عبارات زينون يجب أن ينظر إليها هذه النظرة وهى: أنها ليست موجهة ضد وجود الحركة كما يبدو، وإنما هى إشارة إلى الطريقة التى يجب أن تحدد بها الحركة، وإظهار للمجرى الذى يجب أن تسير فيه. ولقد قدم زينون أربع حجج مختلفة ضد الحركة تقوم على إمكان قسمة الزمان والمكان قسمة لا متناهية.. »[1].

وأول برهان هو: «الحركة ليست حقيقية، لأن ما ينبغى أن نصل إليه أولاً فى الحركة هو نصف المكان الذى نريد الوصول إليه قبل أن نصل إلى نهايته «وهو برهان يقوم على افتراض اتصال المكان، فالذى يتحرك عليه أن يقطع طريقاً هو كل متصل، ولكى يعبر الكل لابد له من اجتياز النصف، غير أن هذا النصف هو كل جديد، ولابد من اجتياز نصفه أولاً، والنصف الجديد هو كل جديد.. وهكذا إلى ما لا نهاية. فالزمان والمكان عبارة عن اتصال مطلق وليس فيهما نقطة يمكن أن تقف عندها القسمة، ولابد بالتالى ألا تنتهى الحركة أبداً، ومن هنا فإن ما لا يمكن أن نصل إليه من الحركة هو نهايتها. ونحن نعرف كيف حاول «ديوجنس» فى بساطة دحض هذه الحجج، وأنه نهض واقفاً دون أن ينبس ببنت شفة وراح يمشى جيئة وذهاباً فى أرض الغرفة يريد هدم الحجج بالحركة، إلا أن العقول حين تختلف فى نقاشها حول حقيقة موضوع معين، فإن النقد الوحيد المسموح به هو النقد الذى يستند إلى العقل ويستمد منه؛ لأن الناس لا تشبعهم تقريرات الحواس وحدها، وإنما لابد من فهمها أيضاً، ومن هنا كان من

(١) Hegel: Ibid; p.266-7.

الضرورى أن نفكر كما فكر زينون [١].

كذلك فقد حاول أرسطو الرد على المتناقضات التى أثارها زينون حول فكرتى الزمان والمكان، فذهب إلى القول بأنهما يقبلان القسمة إلى ما لانهاية بالقوة فقط، أما بالفعل فهما لا يقبلان مثل هذه القسمة، ولكن من الواضح أنهما ما داما يقبلان القسمة بالقوة، فلابد أن ينقسما بالفعل، وإلا فلا يمكن أن يقبلا القسمة إلى ما لانهاية، فالقوة والفعل مرتبطان [٢].

٣٥ - ذلك هو جدل زينون الذى ناقش فيه فكرتى الزمان والمكان وأظهر ما فيهما من تناقض. ولم تفعل متناقضات العقل عند «كانت» شيئاً أكثر مما فعله الجدل عند زينون، فالنتيجة العامة التى انتهى إليها الجدل عن الأيليين هى: «الحقيقة هى الواحد وكل ما عدا ذلك فهو باطل» تماماً كما انتهى كانت إلى أننا: «نعرف الظاهر وحده» غير أن هناك فارقاً كبيراً بينهما: فزينون والمدرسة الأيلية ذهبوا إلى أن العالم الحسى بصوره المتعددة هو فى ذاته ظاهر فحسب وليس له حقيقة، أما كانت فقد ذهب إلى أن معرفتنا وحدها هى الظاهر، أما العالم فهو فى ذاته حقيقة مطلقة، ومن هنا كان الجدل عند زينون أعظم مما هو عليه عند المحدثين [٣].

٣٦ - غير أن ما يعاب على الجدل عند زينون هو أنه جدل ذاتى من حيث إنه يعتمد على الذات المفكرة، فالواحد عنده بدون حركة الجدل هو هوية مجردة. مع أن الجدل الحقيقى يتطلب ألا يكون حركة للذهننا فقط، وإنما حركة تنبع من طبيعة الأشياء ذاتها [٤]. أى أنه لابد من خطوة أخرى تنقل الجدل من الذات المفكرة إلى الأشياء الخارجية، بحيث يصبح الجدل جوهر هذه الأشياء، وحقيقتها، وذلك يعنى أن تصبح حقيقة الأشياء هى، الانتقال، والحركة،

---

(١) Hegel: The History of philosphy. vol. I. p.268.

(٢) Hegel: Ibid; p.269.

(٣) Hegel: Ibid; p.277.

(٤) Hegel: Ibid; p.264.

والتغير، والصيرورة: فلا شيء يلبث على حال، ولا شيء ساكن، وإنما الكل فى حركة وتغير دائبين، وتلك هى الخطوة الكبرى التى قام بها هيراقليطس.

٢ - هيراقليطس:

٣٧ - أما أن المنهج الجدلى عند هيجل قد تأثر بفلسفة هيراقليطس، فذلك ما يعترف به هيجل صراحة، فهو يقول: «لن تجد عبارة قالها هيراقليطس إلا واحتضنتها فى منطقى» [(١)]. ولعل هذا ما دعا «ول ديورانت» إلى القول بأن «هيراقليطس هو هيجل اليونان» فقد بلغ إعجاب هيجل بهيراقليطس حداً جعله يدافع عنه فى قوة وحماسة، يقول: «جمع شيلرماخر الشذرات المتبقية من فلسفة هيراقليطس بطريقة خاصة، وعنونها باسم «هيراقليطس الأفسوسى المظلم»، كما تعرضه علينا شذرات من أعماله، وشهادة الأقدمين». ولقد وصف هيراقليطس بأنه رجل غامض، وذاعت عنه هذه الصفة، ولقد اعتقد شيشرون أن هيراقليطس يكتب فى غموض، إلا أن ذلك ليس إلا تفكيراً سطحياً، وأغلب الظن أنها سطحية شيشرون نفسه، يعكسها على هيراقليطس... » فغموض هذه الفلسفة راجع بصفة خاصة إلى أنها تتضمن الفكر النظرى العميق، والفكرة الشاملة غريبة على الفهم؛ وهو لهذا لا يستطيع إدراكها.. [(٢)].

٣٨ - ولو أننا نحَّينا جانباً المدرسة الأيونية - وهى المدرسة التى تتصور المطلق فكراً خالصاً، وكذلك المدرسة الفيثاغورية التى رأت أنه أعداد - فإننا سنجد أمامنا تصور الأيليين للمطلق على أنه الوجود الخالص، وسنجد عندهم الجدل الذى ينكر العلاقات المتناهية، غير أنه كان جدلاً ذاتياً يعتمد على الذات المفكرة كما قلنا، ولهذا فإن الخطوة التالية هى تلك الخطوة التى تجعل الجدل بالضرورة موضوعياً، وهى التى قام بها هيراقليطس. «فالتقدم المطلوب من

---

(١) Hegel: The History of philosphy. vol. I. p.278.

(٢) .Hegel: op. cit. p.281.

هيراقليطس هو أن يسير من الوجود باعتباره الفكر المباشر إلى المقولة الثانية وهى الصيرورة، وهذه أول فكرة عينية؛ فالمطلق هنا هو وحدة الأضداد، وبهذا تصل الفكرة الفلسفية عند هيراقليطس إلى صورتها النظرية، وتصبح استدلالات بارمنيدس وزينون فهماً مجرداً، ولهذا قيل عن هيراقليطس إنه فيلسوف عميق، ولهذا السبب هاجموه ونددوا به» (١).

أما أفلاطون فقد درس هيراقليطس باهتمام خاص، إذ نجد كثيراً من عباراته منتشرة فى محاوراته: فقد أخذ تربيته الفلسفية الأولى عن هذا المصدر، ولهذا يمكن أن نقول: إن هيراقليطس هو معلم أفلاطون (٢).

وما بقى لنا من فلسفة هيراقليطس يبدو لأول وهلة أنه متناقض، ولكن ما أن تبدأ الفكرة فى الظهور حتى ينكشف لنا أنه رجل ذو فكر عميق، ولقد عبر زينون عن اللامتناهى ولكن فى جانبه السلبى فقط حيث أشار إلى تناقضه، وإلى أنه غير حقيقى. أما هيراقليطس فنجد عنده تمام المعرفة: حيث تظهر الفكرة فى كليتهاالخالصة كتعبير عن ماهية الفكر. فنجد أن فكرة اللامتناهى موجودة بالقوة وبالفعل كما هى فى ذاتها، أعنى: على أنها وحدة الأضداد (٣).

٣٩ - أما فيما يتعلق بالمبدأ العام فيخبرنا أرسطو أن هذا العقل الجرىء هو أول من قال هذا القول العظيم: «الوجود واللاوجود شىء واحد، كل شىء موجود وغير موجود» (٤). فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، ولقد ضرب لذلك أمثلة، ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها، فالله هو: النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع (شذرة ٣٦) والأشياء الباردة تصبح حارة، والحارة تصبح باردة. ويجف الرطب، ويصبح الجاف رطباً(٣٩). وما يوجد فينا شىء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر،

---

(١) Ibid.

(٢) Hegel: Hist, of Philos. vol. I. p.282.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.p.278

وكل من هذه الأضداد تتحول إلى الأخرى (٧٨). ويجد هيراقليطس الوحدة فى الأضداد نفسها، فهى كثيرة وواحدة فى آن واحد: فالمرض والصحة واحد(٥٧). والواحد يتكون من جميع الأشياء، وتخرج جميع الأشياء من الواحد(٥٩). ويجهل الناس كيف يكون الشيء متفقاً ومختلفاً فى آن واحد (٤٥) [1]. أما عند الأيليين فقد رأينا الفهم المجرد فى قولهم الوجود هو الحقيقة.

وهناك قضية تلخص القضايا السابقة فى مبدأ كلى واحد، يقول هيراقليطس: «كل شيء فى تدفق دائم، فلا شيء يبقى على حال». ويقول أفلاطون - فضلاً عن ذلك- : إن هيراقليطس «قارن بين الأشياء ومجرى النهر، فلا أحد يستطيع أن ينزل النهر نفسه مرتين، لأن مياهاً جديدة تغمره باستمرار» ويخبرنا أرسطو أن أحد تلاميذه قال: «ولا حتى مرة واحدة» لأن النهر دائم التغير، وما هو موجود لا يوجد مرة أخرى.

وهذا المبدأ يمكن التعبير عنه بوضوح أكثر من ذلك حين نقول: إن هيراقليطس ذهب إلى أن الصيرورة هى حقيقة الوجود. وبما أن كل شيء يكون، ولا يكون فقد ذهب هيراقليطس إلى أن كل شيء يصير: «إنه لتقدم ضخم، وخطوة كبرى تلك التى عبرت من الوجود إلى الصيرورة».

«ولهذا فإن فلسفة هيراقليطس ليست فلسفة مضت، وانتهت؛ لأن مبدأها مبدأ أساسى وجوهرى، وإنك لتجده فى بداية منطقى بعد الوجود والعدم مباشرة» [2]. فالتعرف على أن الوجود واللاوجود هما تجريدات خاوية لا حقيقة لها، وأول حقيقة لهما إنما تتمثل فى فكرة الصيرورة - يشكل تقدماً ضخماً، فالفهم ينظر إلى الوجود والعدم، ويرى أن لكل منهما حقيقة فى ذاته بغض النظر عن الآخر. أما العقل فهو على العكس يدرك الواحد منهما فى الآخر، ويرى أن الواحد منهما يشمل الآخر فى جوفه.

(١) أرقام الشذرات هو ترقيم بيرنت. والترجمة للدكتور «أحمد فؤاد الأهوانى» فى كتابه «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص ١٢٠.

(٢) Hegel, Ibid p.286.

٤٠ - غير أن ما يعاب على هيراقليطس أنه لم يستمر متفقاً مع التعبير عن هذا المبدأ فى إطاره المنطقى الخالص؛ فهو بالإضافة إلى هذه الصورة الكلية التى قدم لنا فيها ذلك المبدأ، حاول أن يكسبه صورة طبيعية، وهو فى ذلك يذكرنا بالأيونيين. ولقد اختلف المؤرخون حول هذه الصورة الطبيعية: فمعظمهم- وعلى رأسهم أرسطو - يذهب إلى أن النار هى هذه الصورة، بينما يرى آخرون - ومنهم سكستوس أميريكوس- أنها الهواء، ويذهب فريق ثالث إلى أنها الماء، بل لقد رأى بعضهم أنها الزمان [(١)].

غير أن هيراقليطس لا يمكن أن يكون قد ذهب إلى أن الصورة الطبيعية لمبدئه هى الماء، أو الهواء، أو غيرهما من العناصر التى ذهب إليها الأيونيون؛ لأن هذه العناصر كلها لا تعبر عن صيرورة. أما النار فهى وحدها التى يمكن أن تعبر عن: الحركة، والتغير، والصيرورة التى تشمل الوجود كله؛ ولهذا فالأدنى إلى الصواب أن نقول: إنه جعل من النار صورة طبيعية للصورة المنطقية التى عبر عنها فى مبدئه الكلى [(٢)].

٤١ - هناك فكرة أخيرة أعجب بها هيجل عند هيراقليطس - وهى موقفه من الوعى البشرى: «فإلى جانب أن هيراقليطس عارض الأيليين، وأحل الصيرورة محل الوجود الساكن، فقد كان كذلك أول من يتحدث عن الوعى البشرى فى قوله: «إنى أبحث عن نفسى» [(٣)]. وجعل الوعى يواجه الوجود باعتباره موضوعاً له. ومن هنا أطلق عليه هيجل - بحق - لقب أول فيلسوف نظرى» [(٤)]. إذ يمكن أن نقول إن هيراقليطس هو أول من بحث فى نظرية المعرفة، وتساءل كيف يمكن للوعى أن يصل إلى معرفة الكلى الذى يعبر عن حقيقة الأشياء. وهو أول من جمع بين: الوعى، والمبدأ الكلى، والموضوعى فى

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) شذرة رقم ٨٠.

(٤) Paul Sander: Histoire de la Dialectigue p.12.

وحدة واحدة. ولهذا فنحن نرى ضرورة الموضوعية تظهر هنا لأول مرة: «ولقد بقى لنا شذرات قليلة من هيراقليطس تعبر عن رأيه فى المعرفة، والمبدأ الذى أخذ به، وهو أن كل شىء موجود وغير موجود - يدل مباشرة على أنه رأى أن معرفة الحواس غير حقيقية؛ لأنها تعبر عن يقين بشئ موجود بينما هو فى الحقيقة غير موجود. فهذا الوجود المباشر ليس هو الوجود الحقيقى، وإنما الوجود الحقيقى هو التوسط المطلق، أو الوجود حين يكون موضوعاً للفكر، أو هو الفكر ذاته. ويقول هيراقليطس فى هذا الصدد عن الإدراك الحسى طبقاً لما يرويه كلمنت السكندرى: «ما نراه ونحن فى اليقظة موت، كما أن كل ما نراه فى النوم حلم». . ويروى عنه سكستوس أميريكوس قوله: «العيون والآذان شهود سيئة للإنسان»: «فالعقل هو الحكم، وهو الحقيقة. والضرورة المطلقة هى - على وجه الدقة - ما ينشده الوعى..» [١].

٣ - جورجياس:

٤٢ - وجود المدرسة الأيلية إلى جانب مدرسة هيراقليطس يفسر لنا ظهور السوفسطائية [٢]. فقد كان أثر زينون الأيلى فى السوفسطائيين حاسماً وقوياً. كما أن فلسفة هيراقليطس زعزعت الإيمان بوجود شىء يستقر على حال. ولسنا فى معرض الحديث عن ظهور السوفسطائية وأهدافها، وإنما حسبنا منها استخدامها للجدل ورأى هيجل فيه. وأقوى من عبر عن جدلهم - فى رأى هيجل - هو جورجياس: «فقد تفوق فى الجدل الخالص الذى يدرس المقولات العامة كالوجود، واللاوجود - وهو جدل لا يشبه كثيراً حديث السوفسطائيين» [٣].

٤٣ - ولقد تأثر جورجياس بالجدل عند المدرسة الأيلية، فلا شك أنه: «عرف

(١) Hegel: History of philos. vol. I. p.293-4.

(٢) J. Wahl: "Philosopher's Way". P.312.

(٣) Hegel: op. cit. p.379.

الأيليين، وشارك فى طريقتهم ومنهجهم، حتى أن أرسطو فى كتابه المسمى: «زينوفان وزينون وجورجياس» - درسه معهم . . »[1].

ولقد عرض جورجياس جدله فى كتابه المسمى «فى الطبيعة»، وقسمه إلى ثلاثة أقسام على ما يروى سكستوس أميريكوس:

١ - برهن فى القسم الأول (موضوعياً) أن لاشئ موجود.

٢ - وبرهن فى القسم الثانى (ذاتياً) أنه على افتراض أن الوجود موجود، فلا يمكن معرفته.

٣ - وبرهن فى القسم الثالث (موضوعياً وذاتياً) أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد، وما يعرف [2].

٤٤ - فهو فى القسم الأول يرى أن «الموجود إما أن يوجد بذاته دون بداية، أو أن تكون له بداية» ثم يبين أنه لا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذاك؛ لأن كلاً منهما يؤدى إلى التناقض، فالوجود «لا يمكن أن يكون أزلياً، إذ لو كان كذلك فلا أول له، وما لا أول له، فهو غير محدود، وما لا حد له فليس فى مكان، إذ لوكان له مكان لوجب أن يحوى فى شىء آخر فلا يصبح بذلك محدوداً. . » وكذلك لايمكن أن يكون الموجود مخلوقاً؛ إذ لو كان كذلك لوجب أن ينشأ من شىء، إما من موجود، أو من لا موجود، وكلا الأمرين مستحيل. «وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزلياً، ومخلوقاً فى وقت واحد؛ لأن الأزلى والمخلوق متضادان فلا يوجد الموجود.. ».

وبنفس الطريقة بيّن جورجياس أن الموجود لا يمكن أن يكون واحداً، وإلا لكان له حجم، وأمكن قسمته إلى ما لا نهاية. كما أنه لا يمكن أن يكون كثيراً؛ لأن الكثير حاصل الجمع بين عدد من الآحاد، وحيث كان الواحد غير موجود فكذلك الكثير. وكذلك بيّن جورجياس أنه إذا وجد شىء فلا يمكن

---

(١) Ibid; p.379.

(٢) Ibid.

إدراكه لأنه «إذا كان الشيء المدرك غير موجود، فاللاوجود هو موضوع الفكر، وهذا يساوى قولنا: إن الوجود أو الحقيقة ليس موضوع الفكر، ولا يمكن أن يدرك».

ثم نصل أخيراً إلى أساس الجدل عند جورجياس - فيما يرى هيجل - فى القسم الثالث: «إذا أمكن إدراك شيء، فلا يمكن نقله إلى الغير، الأشياء الموجودة هى المحسوسات، فموضوعات البصر تدرك بالبصر، وموضوعات السمع تدرك بالسمع. ولا تبادل بينهما؛ فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر، ثم إن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس من نوع الأشياء الموجودة: أى المحسوسات، فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة، وكما أن البصريات لا يمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا؛ لا يمكن أن يساوى الأشياء الموجودة» (١).

٤٥ - وجورجياس فى هذه النصوص يلغى الوجود أولاً، والمعرفة ثانياً، ثم إمكان الاتصال بينهما ثالثاً. وذلك كله بأسلوب زينون فى الجدل، وهو إلى جانب ذلك يهدم مذهب الأيليين فى أن الوجود واحد، كما يهدم فى الوقت نفسه حجة القائلين بالكثرة. ومع ذلك فإننا نرى هيجل يعجب بجورجياس؛ لأنه درس الجدل كما هو موجود فى الفكر الخالص، أى أنه درس المقولات الخالصة، ثم بين أنها إذا درست فى نقائها الخالص تؤدى إلى السلب، فالوجود يصل بنا إلى العدم، والواحد ينتقل إلى الكثير، وينتقل الكثير إلى الواحد. وهو إن كان قد انتهى إلى إنكار حقيقة هذه المقولات، إلا أنه وصل مع ذلك إلى مبدأ هام وحقيقى: وهو أن هذه المقولات إذا فصل بعضها عن بعض، وقطع ما بينها من ارتباط ضرورى فإنها لن تكون حقيقة، وبمعنى آخر أثبت أن تطبيق مبدأ الفهم «إما - أو» على المقولات يفقدها حقيقتها ويظهرها فى عناد متبادل.

وهو يعجب كذلك بدراسته للفكر: من الناحية الموضوعية (الوجود)، ومن الناحية الذاتية (المعرفة)، ومن الناحية الموضوعية والذاتية معاً (الاتصال

---

(١) Hegel: Hist. of Philos. vol. I. P.384.

بينهما) ويبين أن السلب يكمن فى جوف هذه الأقسام الثلاثة. ومن هنا كان جدله أكثر أصالة من جدل بروتاجورس «لأنه يتحرك فى وسط فكرى خالص يفتقر إليه الجدل عند بروتاجوس» (١).

٤ - سقراط:

٤٦ - انتهى جورجياس كما رأينا إلى إنكار المعرفة الحقيقية شأنه فى ذلك شأن غيره من السوفسطائيين، فأخذ سقراط على عاتقه هدم الطريقة السوفسطائية التى حطمت القيم الإنسانية، والخلقية منها بنوع خاص، وإظهار ما فى هذه الطريقة من بطلان. ولئن كان السوفسطائيون قد برعوا فى الجدل اللفظى، وانساقوا إلى الذاتية والنسبية والفردية فإن سقراط كان صاحب منهج جديد هو المنهج السقراطى الذى يجرى على أسلوب الحوار، وحجر الأساس فى هذا المنهج هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، أو البحث عن الكلى وراء جزئياته، على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم الصحيح فى شىء؛ فلكى يكون العلم علماً يجب أن يتصف باليقين الذى لا يزعزعه اختلاف الناس، ولا اختلاف العصور، لأن الحقائق عنده ثابتة لا تتغير، ولقد عبر عن فكرته هذه أصدق تعبير فى قوله «لهيباس»: «لو سألك سائل عن الأمور التى تعرفها كأحرف الهجاء - مثلاً - ما عدد الحروف فى كلمة «سقراط»، هل ستخبره أحياناً بشئ وأحياناً بشئ آخر؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد : هل العشرة ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال..؟ (٢). فسقراط يبحث عن العلم اليقينى، وعن التعريفات الشاملة، وعن الماهية الحقيقية، ويخبرنا زينون أنه كان دائم البحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية الشائعة: كالتقوى، والعدالة، والخير، والشجاعة، والفضيلة. . إلخ (٣).

---

(١) Hegel: Hist. of philos. Voi. I. P.384.

(٢) Xenophon: Memorabilia of Socrates B. IV. ch.4;7.

(٣) Ibid. ch.6.

٤٧ - ويمكن أن نميز فى المنهج السقراطى ثلاث خطوات رئيسية:

١ - الخطوة الأولى: هى إدراك الإنسان لنفسه، وهى خطوة يعجب بها هيجل جداً، ويعتبرها تقدماً ضخماً فى الفلسفة: «فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية، وحرية الوعى الذاتى عند سقراط حين ذهب إلى أن الإنسان يجب أن يبحث فى داخل نفسه عن غاية لأفعاله، وعن غاية للعالم فى وقت واحد. وأنه لابد له من أن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته. وهكذا أدخل سقراط عنصراً على جانب كبير جداً من الأهمية هو أن يعود الإنسان القهقرى بحقيقة الموضوع إلى فكر الذات، وهكذا أصبحنا لا نصل إلى الموضوع إلا من خلال الفكر. وبذلك يرتفع الفكر فوق الاهتمامات الجزئية، والرغبات الخاصة، ويصبح القوة القاهرة لكل شيء آخر» (١).

٢ - الخطوة الثانية: وفيها يبدأ سقراط بإلقاء الأسئلة، وإدارة الحوار، والنتيجة التى يصل إليها دائماً هى إثبات جهل الناس بما يظنونه حقائق واضحة، وفى محاورة «مينون» مثال لذلك، ففيها يدور نقاش طويل بين سقراط ومينون حيث نجد سقراط يقول: «بحق الآلهة أخبرنى ما الفضيلة..» ويقدم مينون تعريفات متنوعة لعدد من الفضائل: «فضيلة الرجل أن يكون ماهراً فى إدارة شؤن الدولة، ومن ثم أن يكون قادراً على مساعدة الأصدقاء، ومحاربة الأعداء، وفضيلة المرأة أن تعنى برعاية أسرتها، وأن تطيع زوجها؛ وهناك فضائل أخرى: للأطفال، والشبان والشيوخ» غير أن هذه الإجابة لا تقنع سقراط؛ فيخبر محاوره أنه لم يطلب منه ذكر عدد من الفضائل الجزئية. . وإنما هو يبحث عن تعريف شامل للفضيلة يحوى فى جوفه جميع الفضائل الأخرى، ويجيب مينون أن هذا التعريف هو: «الفضيلة هى أن تحكم الآخرين وتسيطر عليهم» غير أن سقراط يعود إلى الاعتراض على هذا التعريف محتجاً بأن فضيلة الأطفال، والعبيد ليست فى الحكم، ولا فى السيطرة. ويظل النقاش سجالاً بينهما حتى يعلن مينون فى النهاية أنه لا يعرف للفضيلة تعريفاً شاملاً

(١) Hegel: Hist, of Philos. vol. I. p.386.

وأن جميع التعريفات التى ذكرها تعريفات خاطئة. وهكذا علّم سقراط الذين يلتفون حوله أن يقولوا فى تواضع: إنهم لا يعرفون شيئاً، ولقد سبقهم هو فأعلن أنه لا يعرف شيئاً.

ولقد ظهر سقراط فى هذه الخطوة متهكماً ينشد إثبات جهل الآخرين والسخرية منهم. والواقع أنه إذا كان تهكماً فليس تهكماً بالمعنى السيىء، وإنما هو تهكم قصد من ورائه إثارة التفكير فى نفوس الآخرين، وحثهم على البحث فى قيمة ما يؤمنون به، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس صحيح. ولذا يمكن أن يقال عنه: إنه مزاح محبوب لا قدح فيه ولا هجاء [1]. كما أن سقراط فى هذه الخطوة يبدو كذلك شاكاً فى كل شىء، حتى إنه يصل بالخصم إلى حالة عنيفة من الحيرة الذهنية، لا يدرى بعدها كيف يجيب على أسئلته، ولقد عبر «مينون» عن حالة الخصم هذه فقال: «لقد اعتدت أن أسمع عنك كثيراً يا سقراط فقد كانوا يقولون: إنك تشك فى كل شىء، وإنك تجعل غيرك يصل إلى هذه النتيجة، ويبدو لى الآن أنهم كانوا على حق فى قولهم هذا؛ فأنت - فيما أعتقد - أشبه ما تكون بسمكة البحر التى يطلقون عليها اسم «سمكة الرعد» والتى يقال: إنها تصيب بالرعشة والتخدير كل من يلمسها أو يقترب منها. ولقد فعلت ذلك معى فأصبتنى بالرعدة فى جسمى وروحى معاً. فلم أعد أدرى كيف أعيرك جواباً، بالرغم من أننى تحدثت آلاف المرات عن الفضيلة مع أشخاص عديدين، وكنت أظن أن حديثى معهم كان حديثاً طيباً. ولكنى لا أدرى الآن ماذا أقول؛ ولذا فنصيحتى إليك ألا ترحل بين قوم لا يعرفون عن طريقتك هذه شيئاً، حتى لا يصدرون حكمهم بإعدامك ظناً منهم أنك تمارس ضرباً من ضروب السحر والشعوذة» [2].

٣ - الخطوة الثالثة: وهى تقوم على أساس أنه إذا كان الإنسان ليس لديه علم صحيح فإن فى جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه

---

(١) Hegel: Ibid. p.401.

(٢) Plato: Meno;80.

ومن نفوس الآخرين، فهى حقائق كامنة لا يدرى بها الإنسان، وهذا ما يسمى أحياناً بالتوليد. وأوضح عرضٍ - لهذه الخطوة - إنما يوجد فى محاورة «مينون»، حيث نجد سقراط يلقى مجموعة من الأسئلة على عبد من عبيد مينون لم يتعلم قط، ويسير معه خطوة خطوة حتى يجعله يبرهن على إحدى النظريات الهندسية لفيثاغورس «فالمنهج السقراطى يرتكز على اعتقاد سقراط أن الأطفال يولدون وفى أنفسهم جميع ألوان المعرفة، ولكنهم يحتاجون إلى قليل من العون حتى يتذكروا هذه المعارف» (١).

٤٨ - أما رأى هيجل فى هذا المنهج فهو يرى أن سقراط عبر عن الجدل فى صورته الذاتية بصفة خاصة، وهى الصورة التى تبدو فى التهكم، فقد اعتاد أن يمارس جدله ضد المفاهيم والتصورات الشائعة أولاً، ثم ضد السوفسطائية ثانياً. وكان سقراط جريئاً فى مناقشاته، يلقى الأسئلة التى يريدها بحذق ومهارة، وينتهى بمحاوره إلى عكس البداية التى كان يؤكد صحتها. فلقد زعم السوفسطائيون - مثلاً - أنهم معلمون، ولكن سقراط استطاع بسلسلة من الأسئلة أن يجبر أحدهم - وهو «بروتاجوراس» - على الاعتراف بأن جميع أنواع التعليم ما هى إلا تذكر؛ غير أن هذا التهكم السقراطى ليس إلا لوناً خاصاً من ألوان الحديث بين شخص وآخر، ولهذا فهو صورة ذاتية من صور الجدل؛ لأن الجدل الحقيقى يعالج الأشياء وعللها (٢).

أضف إلى ذلك أن هذ المنهج يبدو أنه ينتهى إلى نتائج أكثر مما يمكن أن نصل إليه عن طريق السؤال والجواب، ذلك لأن الجواب يبدو دائماً أنه يختلف اختلافاً تاماً عما يعنيه السؤال. وقد نجد لذلك تفسيراً فى المحاورات المطبوعة؛ لأن الإجابات كلها تكون جاهزة فى ذهن المؤلف، أما أن نقول إن حياة الناس اليومية تجرى على هذا المنوال، وتقدم إجابات كتلك التى نجدها فى المحاورات السقراطية فذلك ما لا يقبله أحد، اللهم إلا إذا قلنا: إن خصوم سقراط كانوا

(١) D. Runes: Dict. of Philos. p.295 (art Soc. Meth.).

(٢) Hegel: Hist, of Philos. vol. I. p.389.

على جانب كبير من الدماثة، وكرم الأخلاق؛ لأنهم يجيبون على أسئلة صيغت بحيث تجعل الإجابة هينة يسيرة بطريقة مباشرة، وبشكل يخلو تماماً من الأصالة [1].

٤٩ - ومع ذلك فالمنهج السقراطى له نتائج هامة منها: أنه يطور الكلى من حالة عينية معينة، ويظهر الفكرة الشاملة الكامنة داخل كل فرد، ومنها أنه يحطم المعتقدات الخاطئة والتى يتمسك بها أصحابها ظناً منهم أنها حقائق واضحة، ومنها اهتمامه بالكلى الذى نصل إليه عن طريق الفكر وحده؛ ولذلك كان المنهج هو نفسه الذى يشكل معرفة كل إنسان بالكلى، فهو تطوّر للوعى الذاتى الذى هو فى نفس الوقت تطوّر للعقل، فالطفل، والرجل البدائى يعيشان فى أفكار جزئية، وهى أفكار لا يقنع بها الإنسان المثقف المتطور الذى يعود إلى نفسه؛ فيصبح تفكيره لذلك تفكيراً كلياً.

وهناك نتيجة أخرى هامة لهذا المنهج يمكن أن تلتمس فى دهشة الوعى من أنه لم يتسن له قط إدراك مكنوناته الخاصة؛ فنحن حين نمعن الفكر فى تصور شائع كالصيرورة - مثلاً - ونجد أن ما يصير هو الموجود، واللاموجود فى وقت واحد، وندرك أن الصيرورة هى هوية الوجود، والعدم - فإنه قد يدهشنا غاية الدهشة أن نجد هذا المضمون الهائل فى جوف هذا التصور البسيط (نفس المرجع السابق ص ٤٠١).

٥- أفلاطون:

٥٠ - جمع أفلاطون ما فى الفلسفات السابقة من عناصر أساسية، ثم صاغها فى مذهب جديد: فمن بارمنيدس استمد الإيمان بأن الحقيقة أبدية لا تقع فى الزمان، وأن التغير - على أسس منطقية - لابد أن يكون وهماً، وأخذ من هيراقليطس الفكرة التى ترى أن العالم لا دوام فيه لشئ: «. . فإذا جمعت

(١) هيجل المرجع السابق: ص ٤٠٢ - وقارن الدكتور زكى نجيب «نحو فلسفة علمية» ص ١٤٤ وأيضاً رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» حـ ١ ص ١٥٨ (من الترجمة العربية).

إلى مذاهب هيراقليطس، مذهب بارمنيدس انتهيت إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس، وإنما يكونها العقل وحده.» [1]. فالعقل هو مصدر الحقيقة، أما الإحساس فهو مصدر الخطأ؛ لأن الإحساس يعطينا الظاهر، والعقل يقدم لنا الحقيقة.

٥١ - وإذا كنا نجد عند سقراط بذور النظرية التصورية في المعرفة: أي النظرية التي تذهب إلى أن المعرفة كلها تصورية، وإذا كنا نجد عنده أيضاً لوناً من الجدل يحاول به أن يصل إلى تصور حقيقي للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار- فإننا نجد أفلاطون يسير في نفس الطريق، ويخطو خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط. وذلك حين بحث في التصورات العقلية، لا في علم الأخلاق وحده، بل في الوجود كله. وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضا بحثٌ عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات المحسوسة، فالتصورات أو الكليات هي الأساس المطلق للأشياء جميعاً، والعالم كله ليس إلا ظلالاً لهذه الكليات: فهناك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: «هذا قط» فماذا نعني بكلمة «قط»..؟ واضح أننا نقصد شيئاً يختلف عن كل قطة «جزئية». فالحيوان يكون قطاً لأنه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها. . وهذه الطبيعة المشتركة لا تولد مع ولادة القطة الجزئية، كلا، ولا هي تفنى حين تموت تلك القطة «الجزئية» بل الواقع أنها لا تشغل جزءاً من مكان أو زمان، إنها أبدية...» (٢).

وهذه الطبيعة الكلية الأبدية هي المثل، وهذه المثل هي الماهية الحقيقية للأشياء، ومعرفتها لا تتم إلا عن طريق ما يسميه أفلاطون بالجدل.

وإذا كان الجدل هو طريقه لمعرفة المثل أو الماهيات الحقيقية للأشياء - كان لابد من عرض فكرة موجزة عن نظرية المعرفة عند أفلاطون.

---

(١) رسل: «تاريخ الفلسفة الغربية - الجزء الأول ص ١٧٨ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود.

(٢) نفس المرجع ص ٢٠١.

٥٢ - فى نهـاية الكتاب السادس من محاورة الجمهورية يقدم أفلاطون تطبيقاً واضحاً للمعرفة على أساس تصنيف الموجودات، فهو يقسم الوجود إلى قسمين: (أ) العالم المحسوس. (ب) العالم المعقول. وكل قسم ينقسم بدوره إلى قسمين:

ويمثل كل قسم درجة من الحقيقة - باعتبار قرب الأشياء منها أو بعدها عنها - فيكون عندنا أربعة أقسام تمثل درجات الموجودات من جهة، ويوازيها أربع مراحل من المعرفة من جهة أخرى. والقسم الخاص بالعالم المحسوس يشمل: «..الظلال، وما انعكس على سطح الماء، وغيره من المواد المصقولة الملساء اللامعة، ثم الأشياء الحقيقية التى تقابل هاتيك الصور، وأعنى بها صنوف الحيوان من حولنا، وكافة الأشياء فى العالم الطبيعى وعالم المصنوعات..» أما القسم الثانى الخاص بالعالم المعقول فيشمل: «حقائق نبحثها مستعينين بأشياء الطبيعة، وصورها (أى بالقسم الأول)، فها هنا نبدأ بالفروض ونسير - لا فى طريقنا إلى المبدأ الأول - بل إلى النتائج التى تتولد عن تلك الفروض، ثم هو يشمل كذلك: حقائق النفس حين تبدأ من الفروض - لا هابطة إلى النتائج - بل صاعدة إلى المبدأ الأول..» ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هى: الوهم - الظن - الفهم - العقل. ويمكن أن نقول : إن العالم المحسوس يقابله معرفة الظن، والعالم المعقول يقابله معرفة العقل.

٥٣ - ونحن نجد أفلاطون هنا يميز بين عالم العقل وعالم الحس، ثم يعقب على ذلك بقسمة كل من العقل والإدراك الحسى إلى نوعين، ولا يعنينا ها هنا نوعا الإدراك الحسى، أما نوعا العقل فيسميهما على التوالى: «العقل الخالص»، و«قوة الفهم»، فأما «العقل الخالص» فهو أعلى النوعين، وما يعنيه هو الأفكار الخالصة، وطريقته هى الجدل. أما «قوة الفهم» فهى نوع العقل الذى نستخدمه فى الرياضة، وهو أقل منزلة من العقل الخالص؛ لكونه يفرض فروضاً لا يستطيع اختبار صدقها، وعلى ذلك فلو أرادت الرياضة أن تظفر بما هو أكثر من الحقيقة الفرضية فلابد لها أن تلتمس الدليل على وجود موضوعاتها فى

عالم أسمى من العالم المحسوس، وليس فى وسع قوة الفهم أن تلتمس هذا الدليل، والذى يستطيع ذلك فى رأى أفلاطون هو العقل الخالص الذى يدلنا على أن هنالك فى العالم الأعلى تثبت القضايا الهندسية إثباتاً يقوم على تقرير الواقع العقلى [1].

٥٤ - يرى أفلاطون أن للجدل طريقتين هما: الجدل الصاعد، والجدل الهابط فالإنسان يلاحظ الجزيئات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التى تربط بينهما: أى أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التى تشملها وتفسرها، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة. وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل فى النهاية إلى جنس الأجناس، إلى فكرة هى أعم الأفكار جميعها، وأكثرها حقيقة، وأعلاها مقاماً، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير: «الذى يقوم فى العالم المعقول مقام الشمس فى العالم المحسوس، ويضفى على المعقولات هذا الضوء الذى به تكون مرئية، والحرارة التى تكسبها الحياة». ورؤية الخير هى رؤية مباشرة وحدس عقلى، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل فى تشتت، لأن معرفة الخير هى هدف كل العلوم الجزئية التى تفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو النظرة الفلسفية، ولكن هذه العملية نفسها لابد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التى تندرج تحتها، ثم إلى الأفراد التى يشملها كل نوع: «..وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل، أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل . .» [2].

---

(١) رسل: نفس المرجع ص ٢٠٦ - قارن ما سبق ذكره فى الفقرة رقم ٣ من هذا البحث، حيث نجد هيجل يكاد يتفق مع أفلاطون فى أن الرياضة تعتمد على «الفهم»: فهى تبدأ من مقدمات مفروضة تفتقر إلى الضرورة التى ينشدها العقل. ومن هنا كانت تفرقة أفلاطون بين العقل، والفهم وسوف تزداد هذه التفرقة وضوحاً عند «كانت» ومما تجدر الإشارة إليه أن الجدل الهيجلى يعتمد على هذه التفرقة: فالضلع الأول فى كل مثلث هو من عمل الفهم، والضلعان الآخران من عمل العقل وسوف يتضح ذلك فيما بعد.

(٢) أفلاطون: «الجمهورية» - الكتاب السادس ٥٣٧ ب.

٥٥ - فما هى الأفكار الأفلاطونية التى أثرت فى هيجل، وجعلت ميور يذهب إلى أن الجدل الهيجلى مدين لأفلاطون بأكثر مما هو مدين به لأرسطو..؟[١].

١ - أولى هذه الأفكار هى اهتمام أفلاطون بالكليات، واعتباره الكلى أو الفكر هو الأساس الحقيقى وراء هذا العالم: «فلو أننا أمعنا النظر قليلاً فى الكثير من المحاورات الأفلاطونية التى تنتهى بلا نتيجة إيجابية، لوجدنا أن هدف هذه المحاورات هو أن تبين لنا أن الوجود المباشر، أى الأشياء الكثيرة التى تظهر لنا ليست بذاتها حقيقة بالمعنى الموضوعى؛ وسبب ذلك أنها تتغير، وماهيتها تتحدد بعلاقاتها بالأشياء الأخرى، ولا تتحدد من خلال ذاتها، ومن ثم علينا أن ننشد حقيقة هذه الأشياء الجزئية الحسية فى الكلى، أو ما أطلق عليه أفلاطون اسم : المثال.. » [٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المثل حقائق موضوعية مستقلة عنا، فهى ذات وجود مستقل منفصل فى عالم فوق الزمان والمكان. وسوف نرى فيما بعد أن هيجل ينظر إلى المقولات على أنها حقائق موضوعية كذلك، وإنْ كان يضعها فى صميم العالم ويعتبرها: «قلب الأشياء ومركزها».

٢ - والفكرة الثانية الهامة عند أفلاطون: تفرقته - أولاً - بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ثم تقسيمه - ثانياً - العقل إلى نوعين هما: «قوة الفهم»، و«العقل الخالص». وسوف نرى فيما بعد ظهور هذه القسمة من جديد عند «كانت» بشكل أوضح، ثم كيف أخذها هيجل وأعجب بها، وصاغها فى صورة جديدة تلائم نظرته الفلسفية بصفة عامة، ومنهجه الجدلى بصفة خاصة.

٣ - لابد أن نلاحظ أن الجدل فى سيره - عند أفلاطون - لا يتعامل قط مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية، ولكنه ينتقل بين كليات فحسب، فهو على حد تعبير أفلاطون: «المنهج الذى به ترتفع النفس من المحسوس إلى المعقول

---

(١) ميور: «مدخل الهيجل» ص ١١٧.

(٢) هيجل: تاريخ الفلسفة - المجلد الثانى ص ٥٠.

دون أن تستخدم شيئاً محسوساً، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة» [1]. فليس الجدل مجرد ارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات، ولكنه في اصطلاح أفلاطون - بالمعنى الدقيق- عملية عقلية خاصة بمرحلة المثل فقط، وهو يكاد يرادف لفظ المنطق تقريباً؛ لأنه يقوم على تقسيم التصورات إلى: أجناس، وأنواع. فالفيلسوف يبدأ من حيث ينتهي عالم الرياضة، ويصعد إلى المبدأ الأول للكون، وهو في ذلك يرتفع من المثل إلى المثل، ويستقر في عالم المثل، فالجدل ضرب من المعرفة يسمو فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل حتى إذا تعلق به نزل منه بخطوات متدرجة بغير معونة أي محسوس: من المثل وفي المثل حتى ينتهي بالمثل، وتلك هي الحال عند هيجل أيضاً. فالجدل عنده لا يسير إلا بين كليات خالصة، ولا يتعلق بالجزئيات المحسوسة.

٤ - لقد سبق أن أشرنا إلى أن أفلاطون جمع في فلسفته العناصر الأساسية في الفلسفات السابقة، وتلك خطوة كبرى يعتبرها هيجل مصداقاً على فكرته في أن المذاهب اللاحقة تشمل في جوفها المذاهب السابقة، فأفلاطون فيما يرى هيجل: «يتقدم الآن ليضم الجدل الموضوعي عند هيراقليطس إلى الجدل الأيلي الذي كان محاولة خارجية للذات تحاول فيها إظهار التناقض، ثم هو - فضلاً عن ذلك - قد عبر عن الفكر الأخلاقي عند سقراط، وحوله من فكر ذاتي إلى فكر موضوعي هو المثال الذي يجمع بين الفكر الكلي والموضوعي. ومن هنا نرى في وضوح أن الفلسفات السابقة على أفلاطون لم تختف بنقد أفلاطون لها، إنما نراه يمتصها في فلسفته..»[2].

٥ - وبالإضافة إلى ذلك فقد درس أفلاطون - خصوصاً في محاورة بارمنيدس - الكثير من المقولات كالوجود واللاوجود، والواحد والكثير، والكل والأجزاء، والمتناهي واللامتناهي.إلخ «..وهي أفكار خالصة درسها أفلاطون من

(١) أفلاطون: «الجمهورية» ٥١١ ب - قارن الفكرة الهيجلية التي سنعرضها فيما بعد في الفقرة رقم ٩٨ من هذا البحث.

(٢) هيجل: نفس المرجع السابق ص ٥٤.

وجهة نظر منطقية شاملة.. وهو يشير إلى هذه النظرة المنطقية فى أكثر من مناسبة فيعتبرها المنهج الحقيقى للفلسفة، والطريق الصحيح لمعرفة الحقيقة، والمقياس الذى يفرق بين الفلاسفة والسوفسطائيين» (١). فهو قد درس هذه المقولات على أنها أزواج من الأضداد ليقف - أولاً - على علاقاتها بعضها ببعض، وليعرف - ثانياً - كيف تشارك هذه المثل فى الأشياء الجزئية المحسوسة. وهنا نجد شيئاً هاماً هو أن الأشياء «تشارك» فى هذه المثل كلها، وبالتالى فالموجود الجزئى سوف يشارك فى مثالين متناقضين: كالوجود واللاوجود أو الواحد والكثير. . وهكذا. وهذه المشاركة كان لها مغزاها العميق فى تصور هيجل للجدل (٢).

٦ - ذهب الأيليون إلى القول بأن الوجود وحده هو الموجود، وهو الذى يمكن أن نفكر فيه. ومعنى ذلك أن الحكم بأن «أ» هو «أ» هو وحده الحكم الصحيح، أما الحكم بأن «أ هى ب» فهو يحوى تناقضاً، وقل مثل ذلك فى الحكم السالب «أ ليست ب» فهو يعنى أننا نجعل اللاوجود محمولاً: أى أننا لا نحمل شيئاً على الإطلاق، وانتهى الأيليون بذلك إلى القول بأن الحكم الموجب والحكم السالب كلاهما مستحيل (٣).

وتولى أفلاطون مهمة الرد عليهم، فذهب إلى أن الحكم السالب لا يعنى أن محموله لاشئ أو عدم خالص، وإنما يعنى أن المحمول هنا هو «الآخرية» وبالتالى فالحمل فى هذه الحالة يعبر عن حكم أصيل، فالحكم بأن «أ ليست ب» يعنى أن «أ» هى شىء آخر غير «ب»: أى أنّ «ب» صفة حقيقية نستثنيها من «أ»، فنفى ب لا يعنى عدماً، وإنما سمة حقيقية تمتلكها أ من خلال حذفها لـ «ب».

ويترتب على ذلك أن اللاوجود - بمعنى الآخر - لابد أن يطبع بطابعه كل ما هو موجود. وبالتالى فكل ما هو موجود غير موجود أيضاً، بمعنى أنه سيكون

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٢) ميور: «مدخل هيجل» ص ١٧٧.

(٣) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

شيئاً مختلفاً عن الآخر. وهذا الشيء الآخر يتميز عنه بأنه غيره. ومن هنا فقد قدم أفلاطون كشفاً عظيماً فى تاريخ المنطق حين بيّن أن الصفة المتعينة إنما تتعين عن طريق السلب، والسلب عند هيجل هو الاسم العام للتعين بما هو كذلك، فكل شيء متعين هو شيء متناه، ولا يمكن أن يكون له طابع، ولا سمة على الإطلاق دون أن يكون «آخر» بمعنى ما من المعانى.

٧ - وأخيراً يعجب هيجل بربط أفلاطون بين الفلسفة، والحكم حين يقول على لسان سقراط: «لابد أن نقول - بالغاً ما بلغت موجة السخط ضدنا - :إن المدن لن تخلص من هذه الشرور، ولن يخلص منها كذلك الجنس البشرى كله حتى يتلاقى الفلاسفة، والملوك، أو يكتسب هذا العالم وأمراؤه روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها، لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى، وعندئذ فقط يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وتشهد ضوء النهار..»ويقول هيجل معلقاً على الفقرة: واضح أن أفلاطون هنا يقرر ضرورة وحدة الفلسفة مع الحكم، فالفكر فى التاريخ باعتباره القوة المطلقة لابد يقيناً أن يتحقق، وبعبارة أخرى لابد لله أن يحكم العالم، فهيجل هنا يرى أن الفلسفة السياسية عند أفلاطون تؤيد فلسفته التى ترى أن الفكر الخالص لابد أن يتحقق فى العالم ويتجلى فى التاريخ البشرى.

٦ - أرسطو:

٥٦ - على الرغم من أن «جان ڤال» يرى: «أن أرسطو كان من خصوم الجدل..» [١].

- فإننا نجد هيجل يستخلص من جوف فلسفته أفكاراً بالغة الأهمية لمنهجه الجدلى، وسوف نشير فيما يلى إلى أربع أفكار أرسطية كان لها أثرها فى الجدل الهيجلى.

(١) جان ڤال: «سبيل الفيلسوف» ص ٣١٣ - وقارن أيضاً قول «بول ساندر» : «إن أرسطو باعتباره مؤسس المنطق الصورى كان معارضاً للجدل..» - «تاريخ الجدل» ص ٣٩.

٥٧ - أما الفكرة الأرسطية الأولى التى أثرت فى الجدل الهيجلى - فهى فكرة المادة والصورة، فنحن نعلم أن أرسطو يذهب إلى أن الأشياء تتألف من مادة (هيولى) وصورة. والمادة هى الحامل غير المتعين للأشياء، أما الصورة فهى تقابل المثال عند أفلاطون؛ فهى الكلى الحقيقى. إلا أن أرسطو رفض أن تكون لهذه الصور، أو المثل، أو الكليات وجود خاص فى عالم مستقل؛ فذهب إلى إنها توجد فى الأشياء وحدها. وعلى ذلك فليس للمادة أو الصورة وجود مستقل؛ لأن ما يوجد فعلاً هو اتحاد المادة، والصورة، وهو الاتحاد الذى يكوِّن الجزئى. وما يهمنا هنا هو أن الكلى ظل عند أرسطو - كما كان عند أفلاطون- العامل الحقيقى والجانب العقلى للشئ، فصورة التمثال هى التى تجعله على ما هو عليه، وهى إلى جانب ذلك مبدأ الوحدة، ومبدأ الحياة فى الكائنات الحية [١]. ولكن هذه الصورة الكلية أو العامل العقلى الحقيقى لا توجد وجوداً فعلياً، إذ أن الأشياء الجزئية هى التى توجد وجوداً فعلياً، وهى ليست كليات. ومن ناحية أخرى يذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمتان، بمعنى أنه لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، ويرى أرسطو أن الصورة وهى الجانب الكلى من الشيء هى أيضاً غايته أو هدفه، فالعلة الغائية متحدة مع العلة الصورية [٢].

٥٨ - والفكرة الأرسطية الثانية - هى فكرة القوة والفعل التى يقول عنها هيجل: «إن أروع ما عند أرسطو هو توحيده بين القوة والفعل». وقد ظهرت هذه الفكرة من جديد فى الجدل الهيجلى تحت اسم الضمنى والصريح، أو «ما هو فى ذاته» وما هو «فى ذاته ولذاته»، وسوف نعود إلى هذه الفكرة فى الفصل الخاص بالمقولات، ويكفى هنا أن نقول فكرة سريعة عن رأى أرسطو.

يرى أرسطو أن المادة هى القوة أو الإمكان، وأن الصورة هى الفعل أو تحقق هذه القوة. والمادة فى ذاتها لا شكل لها على الإطلاق؛ فهى منفعلة متقلبة، إنها

(١) ميور: «مدخل لهيجل» ص ٦.

(٢) نفس المرجع ص ٨.

الحامل اللامتعيِّن للأشياء. ولكنها يمكن أن تتشكل إلى شىء ما، وهى فى ذلك تعتمد على الكلى أو الصورة التى تشكلها، فإذا جمعنا بين المادة والكليات كان لدينا شىء ما، ومن ثم فالمادة ليست شيئاً بالفعل ولكنها كل شىء بالقوة، إنها إمكانية الأشياء جميعاً، وهى تصبح شيئاً بالفعل إذا ما حصلت على الصورة، فالصورة هى الفعل، والمادة هى القوة.

ويرى أرسطو أنه فى حالة الجمع بين الصورة والمادة قد تكون الغلبة للصورة وقد تكون للمادة؛ ففى بعض الأشياء تكون الغلبة للمادة، وفى بعضها الآخر يكون العكس، ومن هنا كانت هناك مراتب للموجودات: أدناها مرتبة المادة التى لا شكل لها، وأعلاها مرتبة الصورة التى لا مادة لها، ولا توجد المرتبة العليا أو الدنيا وجوداً فعلياً؛ لأن الصورة والمادة لا توجدان منفصلتين، ولكن المراتب الوسطى هى الموجودة بالفعل، وهى التى يتألف منها العالم. ومن المهم أن نلاحظ هنا أمرين: الأول أن الصورة هى الأساس فى الأشياء، والصورة كلية، وهى المثال الأفلاطونى، وسوف نرى مثل هذه الفكرة عند هيجل حين يذهب إلى أن «الفكرة الشاملة» هى الطبيعة العقلية والماهية الحقيقة للأشياء. والأمر الثانى: أن أرسطو قد خطا خطوة واسعة بعد أفلاطون حين أنزل المثال الأفلاطونى من عالمه السماوى ليكون فى صميم الواقع وفى قلب الموجودات، وهى نفسها فكرة هيجل التى تذهب إلى أن المقولات موجودة فى قلب الأشياء وأنها أمامنا مباشرة.

٥٩ - والفكرة الأرسطية الثالثة - هى فكرة أرسطو عن التطور: فالأشياء تتصارع باستمرار لكى تصل إلى أعلى صورة لها، ومحاولتها الوصول إلى الهدف هو علة الصيرورة فى العالم، وهو علة سير العالم بصفة عامة، فالعلة الدافعة لسير العالم هى الغاية، أو الصورة، أو الكلى؛ إذ أن الأشياء تحاول أن تصل إلى غايتها. ومن هنا كانت الصورة هى الطاقة التى تحرك الأشياء، وهى موجودة فى جوف الشىء من بدايته، ولو لم تكن موجودة فيه لما أمكن أن تكون لها قوة، فهى موجودة منذ البداية بالقوة، وتصبح موجودة بالفعل حين

تتحقق الغاية. وعلى ذلك فإذا كانت ثمرة شجرة البلوط هى البداية، وشجرة البلوط نفسها هى الغاية، فإن شجرة البلوط لابد أن تكون موجودة فى ثمرتها بالقوة. وكذلك صورة الرجل فهى موجودة فى جوف الطفل بالقوة، وإن لم تتحقق بالفعل إلا فى مرحلة متأخرة من مراحل نموه. وإذا لم يكن ذلك لأصبح من المستحيل تفسير ظاهرة النمو، إذ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها إن لم تكن كامنة فيها..؟ إنها لو خرجت منها دون أن تكون موجودة فيها لكان معنى ذلك ظهور شيء من لاشئ، ولو صح ذلك لأصبحت الصيرورة كلها كما قال بارمنيدس مستحيلة، ولا يمكن تصورها؛ ذلك لأن الصيرورة وإن كانت تعنى ظهور شيء جديد فهو ليس جديداً كل الجدة وإلا لكان أمامنا استحالة ظهور شيء إلى الوجود من لاشئ، ومن هنا فالشئ الجديد ليس جديداً من كل الوجوه، وإنما هو موجود بالقوة فى الشيء الذى ظهر منه.

وهكذا يفسر التطور على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور، فما هو موجود داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح، فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة كمون أو فى حالة جوانية أو «فى ذاتها» ويسمى هيجل ما هو مستتر أو كامن «فى ذاته» وما هو بالفعل «ما هو فى ذاته ولذاته».

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن مذهب هيجل ومذهب أرسطو يتفقان تماماً من حيث إن كلاً منهما مذهب من مذاهب التطور. فكل منهما مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور هو أن التطور لا يعنى انبثاق شيء جديد كل الجدة، بل يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويرى هيجل أنه انتقال من الضمنى إلى العلنى. وسوف نرى فيما بعد أن هذه الفكرة هى الفكرة الأساسية فى تطور المنهج الجدلى.

٦٠ - والفكرة الأرسطية الأخيرة - هى فكرة المطلق، أو الله، وأول ما يتصف به الله عند أرسطو أنه صورة خالصة تخلو تماماً من المادة؛ لأن احتواءه على مادة يعنى افتقاره إلى صورة، وبالتالى إلى وجود بالقوة ينزع إلى الفعل، فلابد أن يتصف الله بأنه صورة خالصة لا يوجد به شيء من القوة، ويترتب

على ذلك أيضاً ألا ينقسم وألا يتعدد.

ولكن إذا كان الله فعلاً خالصاً فما معنى ذلك . . ؟ إنه لا يعنى الحركة، وإنما يعنى نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة فهو ليس سوى تعقل. ولكنه لو تعقل شيئاً لانفعل بهذا الشيء، فأصابه النقص، فهو لا يتعقل سوى ذاته لأنه متحد بذاته، وهو بناء على ذلك: عقل، وعاقل، ومعقول فى آن واحد، ومعنى ذلك أن المطلق عند أرسطو هو «فكر الفكر» أو صورة الصورة، فهو لا يفكر فى المادة، وإنما يفكر فى الفكر وحده، وهو نفسه الفكر، وموضوع التفكير، هو الفكر ذاته، فهو إذن يفكر فى نفسه فقط، فالله هو الوعى الذاتى، والمطلق عند هيجل هو أيضاً الوعى الذاتى، أو فكر الفكر، وهو سلسلة المقولات التى تكوِّن الصورة والمضمون فى وقت واحد، ومن هنا قال هيجل: إن المنطق لا يعنى بالصور وحدها، وإنما هو يدرس كذلك الصور والمضمون فى وقت واحد، والصورة هى الفكر، والمضمون هو الفكر أيضاً، أى أنه يدرس الفكر الخالص أو فكر الفكر كما ذهب أرسطو.

٦١ - بقى أن نقول: إنه إذا كان هيجل يرى أن أرسطو هو «مبدع المنطق» وأن «أبحاثه المنطقية ظلت مرجعاً موثوقاً به فى جميع العصور. . » إلا أنه يرى أن هذه الأبحاث المنطقية فى «الجزء الأكبر منها ليست إلا استنباطات ناقصة وصورية تماماً. . » و« . . كما أننا فى التاريخ الطبيعى لابد أن نصف طبيعة الحيوانات. . فكذلك فعل أرسطو حين وصف طبيعة تلك الصور التى يشملها الفكر المتناهى. . ومن هنا فإن منطقه هو التاريخ الطبيعى للفكر المتناهى لأنه معرفة، ووعى بالنشاط المجرد للفهم الخالص. . » [١]. ومع ذلك فإننا نجد هذا المنطق الأرسطى يظهر فى الدائرة الثالثة من منطق هيجل.

أما الفكرة الأرسطية عن الجدل فلم يكن لها - فيما يبدو - أثر يذكر فى تفكير هيجل. ولعل ذلك يرجع إلى أن أرسطو نفسه لم يعط للجدل المكانة التى كانت له عند أفلاطون، وإنما اعتبره قياساً مؤلفاً من مقدمات ظنية أو

---

(١) Hegel: The History of philosphy. vol. I. p.211.

مشهورة. ويبدو أن ذلك يرجع إلى أن سقراط كان يبدأ من التصورات والمفاهيم الشائعة بين الناس. ولهذا نرى أرسطو يفرق بين «التحليلات» و«الجدل». والتحليلات هى البراهين القائمة على مقدمات يقينية، بينما الجدل هو البراهين القائمة على مقدمات ظنية، فيخصص لدراسة هذا النوع من كتاب (الطوبيقا): أى المواضع، أو البراهين التى تقوم على الأقوال العامة، أو المشهورة. ولعل هذا ما دعا هيجل إلى القول بأن «الفكر النظرى عند أرسطو ينبغى أن يستخلص مما كتبه فى الميتافيزيقا ولاسيما الفصول الأخيرة من الكتاب الثانى التى تبحث فى الفكر الإلهى..» [(١)].

ثانياً - الفلسفة الحديثة

٦٢ - تعتبر الفلسفة الحديثة المصدر المباشر الذى استقى منه هيجل الكثير من أفكاره، وسوف نعرض فيما يلى لأربعة فلاسفة كان لهم أثر مباشر فى الجدل الهيجلى وهم: اسبنوزا، وكانت، وفشته، وشلنج.

١ - اسبنوزا:

٦٣ - لاشك أن اسبنوزا كان له أثره الحاسم فى المثالية الألمانية، بحيث «لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن المثالية الألمانية هى الاسبنوزية التى مارست نشاطها على أرض النقد الكانتى. فقد أخذ بها فشته وشلنج، وتأثر بها هيجل، كما اعتنقها شعراء «العاصفة والاندفاع»، غير أنها لم تَعُد المذهب الذى قال به صاحبه، وإنما تحولت إلى قوة دافعة لعصر ينكر سيادة العقل، ويرفع من شأن الشعر والإيمان..» [(٢)].

وفى فلسفة اسبنوزا - بالإضافة إلى اتجاهها العام الذى ينشد الوحدانية -

---

(١) Hegel: History of Philosphy. vol.2. p137.

(٢) R. Kroner: op. cit, p.3.

فكرتان كان لهما أثر مباشر فى المنهج الجدلى الهيجلى.

والفكرة الأولى التى أخذ بها هيجل واعترف صراحة أن سبنوزا أول من صاغها فى مبدأ واضح - هى القول بأن «كل تعين سلب» أو أن جميع التحديدات عبارة عن سلب، وهى فكرة - كما يقول هيجل - بالغة الأهمية.. [(١)] فتعين الشىء معناه وضع حد له، ومعنى ذلك أننا نفصله عن الأشياء الأخرى، فإذا قلنا إن هذا الشىء أحمر كان معنى ذلك أننا نعزله عن دائرة الألوان الأخرى، أى أننا نسلب عنه هذه الألوان، وإذا تعين الشىء بالتثليث انتفى عنه التربيع، وقولنا عنه إنه خير معناه فصله عن دائرة الشر. . وهكذا فالإثبات يتضمن النفى.

٦٤ - وهذا المبدأ من المبادئ الأساسية فى الجدل الهيجلى؛ لأن هذا الجدل يعتمد على القول بأن الحد يعنى السلب، وإن كان هيجل يضيف إليه مبدأ آخر سبق أن صادفناه عند زينون الآيلى، وهو أن سلب التعين تعين، أى أنه إذا كان كل سلب تعين، فإن كل تعين سلب أيضاً، وهكذا نجد أمامنا حركة تبدأ من إثبات شىء ما وهذا الإثبات يعنى النفى، إلا أن هذا النفى يعنى تعيناً جديداً، وهذ التعين الجديد سلب جديد يؤدى إلى تعين جديد. . وهكذا، وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن «قوة السلب الهائلة»، فلابد أن نتذكر أن السلب عنده عملية خلق، لأن الطبيعة الإيجابية لشئ من الأشياء تتوقف على تحديداته أو تعيناته، فطبيعة الحجر أن يكون ثقيلاً، صلباً. . إلخ وما دامت جميع التحديدات سلباً، فإنه ينتج من ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية للأشياء على السلب، ومن هنا كان السلب له نفس ماهية الوجود الإيجابى. وقوة السالب الهائلة هى الشرط الضرورى لظهور العالم إلى الوجود، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل، والفصل هو الذى يخرج الفئة الخاصة من الفئة العامة عن طريق حفظ الأنواع الأخرى أو سلبها، والأنواع تصبح بدورها أفراداً بنفس الطريقة، أعنى: عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع [(٢)].

(١) Hegel: Enc. (91) Z. & Greator Logic Vol. I. p.125.

(٢) W.T. Stace: "The Philosophy of Hegel". (43).

٦٥ - والفكرة الهيجلية عن اللامتناهى مدينة بوجودها لاسبنوزا أيضاً، فكون الشىء لامتناهياً معناه أنه غير محدود، ومن ثم فالشئ المتعين هو الشىء المحدود؛ لأن التعين تحديد، وبناء على ذلك فاللامتناهى هو اللامحدود. وما دام الشىء الذى لا حدود له لاصفات له كذلك من أى نوع، فاللامحدود على ذلك هو الفراغ الكامل، والجوهر عند اسبنوزا هو هذا الفراغ اللامتعين. ومع ذلك فهناك جانب آخر يكمن - ربما فى غير اتساق - فى أعماق فلسفة اسبنوزا فهو يقول: إن الجوهر هو علة ذاته، وهو من ثم ليس اللامتعين بل هو المحدود بذاته، فتحديداته ليست نابعة من مصدر خارجى بل من ذاته فقط، وعلى ذلك فاللامتناهى: ليس هو الذى لا نهاية له، أو غير المحدود، أو غير المتعين كما هو مألوف فى التصور الشائع - بل هو المحدود بذاته، وتلك هى الفكرة الرئيسية عن اللامتناهى الحقيقى عند هيجل فى مقابل اللامتناهى الزائف الذى هو عبارة عن سلب دائم للحد من غير انقطاع [١].

٦٦ - ولقد ذهب «مايرز» إلى أن هيجل يتفق مع اسبنوزا فى أربع عشرة قضية، لعل أهمها بالإضافة إلى ما ذكرنا - القضايا الخمسة الآتية:

١ - التجريد هو الخطر الرئيسى على التفكير.

٢ - الأفكار المجردة هى الأفكار التى عُزلت من سياقها المناسب.

٣ - العينية فى التفكير جوهرية الحقيقة.

٤ - الفكرة المتسقة هى الفكرة العينية.

٥ - الفرق بين الظاهر، والحقيقة هو الفرق بين الشىء المعزول، ونفس هذا الشىء حين يفهم من خلال سياقه المناسب. . إلخ [٢].

---

(١) W.T. Stace: Ibid; (44).

(٢) H.A. Myers: "Spinoza- Hegel Paradox". (Preface).

٢ - كانت:

٦٧ - سبقت الإشارة إلى أن هيجل وقع - فى شبابه - أسيراً لكانت، وكتب وهو تحت تأثيره رسالته الشهيرة عن «حياة يسوع». ولعل ذلك فى حد ذاته يوضح لنا قوة الأثر الكانتى فى فلسفة هيجل منذ بدايتها المبكرة، غير أننا يجب ألا نبالغ فى هذا الأثر فنظن أن كل ما قال هيجل يمكن أن يرد إلى أصوله عند كانت وتلاميذه، كما كان يفعل الباحثون إلى عهدٍ قريب جداً [١]. لأننا بذلك نغفل أثر الفلسفات السابقة من ناحية، وأثر اللاهوت من ناحية أخرى، ثم نهمل تيار العصر الذى عاش فيه هيجل من ناحية ثالثة، ونتجاهل أخيراً عبقريته هو. وإن كان ذلك لا يمنع بالطبع من القول بأنه: «من الصعب أن نفهم هيجل دون فهم علاقته بكانت، الذى أصبح بعد نشر كتابه «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١م الشخصية الرائدة فى الفكر الألمانى..» [٢]. إذ يظهر اعتماد هيجل على كانت فى نفس النقاط التى كان ينقده فيها. ونستطيع أن نقول: إن هيجل أفاد من كانت بصفة عامة فى خمسة مواضع هى: نظرية المعرفة - حدود العقل - الفهم - المتناقضات - المقولات.

٦٨ - لقد استطاع كانت أن يبين الدور الرئيسى الذى يقوم به العقل فى عالم التصورات، وبالتالى فى تكوين العالم الواقعى، فهو وإن قسم المعرفة إلى: عالم التجربة من ناحية، وعالم العقل من ناحية أخرى - إلا أنه عاد وردّ هذه التجربة إلى مبادئ العقل ذاته؛ فقال: إن معطيات التجربة ومعطيات الحس لا تقوم إلا إذا دخلت فى إطارات موجودة فى صميم العقل، وليست موجودة فى الواقع نفسه، فالمقولات الاثنتا عشرة هى التى تعطى لمعطيات الحس ولموضوعات التجربة قوامها الحقيقى، وبهذه الطريقة رد التجربة إلى العقل، بل جعلها من صنع العقل ذاته. وسوف نرى فى الفصل الأول من هذا البحث كيف نفذ هيجل من خلال هذه الفكرة الكانتية إلى فكرته هو عن العقل.

---

(١) J. Baillie: "Introduction To The Phenomen. of Mind". p.20.

(٢) The Enc. Americana Vol. XIV. p.65.

وتلك ملاحظة تصدق أيضاً على وظيفة العقل الذى جعل له كانت حدوداً لا يتعداها، فهو يرى أن العقل البشرى كُتب عليه أن يتسم بهذه السمة المميزة له، وهى أنه فى جانب من جوانب علمه مثقل بأسئلة، ومحتوم عليه أن يجيب عنها، وهو من ناحية أخرى، إن حاول الإجابة عنها فقد طوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات [1]. غير أن هيجل يضيئ هذه الظلمة أمام العقل ويسير به إلى اللامتناهى من خلال جميع الأضداد والمتناقضات التى حذرنا منها كانت. ولعل هذا ما كان يقصده «هولدين» بقوله: «إننا إذا رجعنا إلى الأفكار المنتشرة فى مذهب هيجل لوجدنا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأفكار التى ذكرها كانت، فهى تسلك نفس الطريق، ولكنها تسير إلى نهايته» [2].

٦٩ - ولقد سبق أن رأينا كيف فرق أفلاطون بين: العقل، والفهم، إلا أن كانت: «كان أول من حدد على وجه الدقة الفرق بين العقل، والفهم، وجعل موضوع العقل - حسب استخدامه لهذه الكلمة - اللامتناهى أو غير المشروط، وموضوع الفهم - المتناهى، أو المشروط. ولقد قدَّم كانت للفلسفة خدمة جليلة حين أبرز الطابع المتناهى لمعرفة الفهم التى تقوم على الخبرة وحدها، وسمى مضمونها باسم «الظاهر»، ولكنه أخطأ حين وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها..» [3].

وسوف نرى فى الفصل الأول من الباب الثانى كيف أن هيجل يصف خطوات المنهج الجدلى الثلاثة بقوله: إن الخطوة الأولى من عمل الفهم، والثانية من عمل العقل السلبى، والثالثة من عمل العقل الإيجابى. وسوف يتضح لنا أن هذه الخطوات الثلاثة ليست جوانب لشئ واحد هو العقل، وأن التسليم بالخطوة الأولى، أو خطوة الفهم - وهى خطوة كانتية فى صميمها - يعنى التسليم بالخطوتين التاليتين، ومن هنا جاءت إشادة هيجل بدور الفهم فى كل من العالم

(١) I. Kant: "Critique of pure Beason". p.8. (Everyman's Library).

(٢) Haldane: "Introduction To Hegel's Science of Logic". p.7.

(٣) Hegel: Enc. (45) Z.

النظرى والعالم العملى على حدٍ سواء، ومن هنا جاء إعجابة بفكرة الفهم كما عبر عنها كانت، وإشادته بهذه الفكرة، يقول فى الموسوعة : «إن الفلسفة النقدية لها نتيجة واحدة سلبية وعظيمة فى آن واحد، فهى قد أشاعت الاعتقاد بأن مقولات الفهم مقولات متناهية، وأن المعرفة إذا حصرت نفسها فى نطاق هذه المقولات فإنها لن تبلغ الحقيقة، غير أن «كانت» لم يدرك سوى نصف الحقيقة فقط، لأنه فسر الطبيعة المتناهية للمقولات بأنها تعنى أن هذه المقولات ذاتية، ويفصل بينها وبين الشئ فى ذاته هوةٌ لا يمكن عبورها... والواقع أن مقولات الفهم ليست متناهية لأنها ذاتية، وإنما هى متناهية بطبيعتها نفسها....»[1].

٧٠ – ومن الأعمال الهامة التى قامت بها الفلسفة الكانتية إبرازها لفكرة التناقض: «فقد كان الاعتقاد الشائع أن المعرفة إذا انزلقت إلى التناقض عُدَّ ذلك دليلاً على انحراف عرضى يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتى فى البرهان أو الاستدلال.. أما كانت فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعاً طبيعياً إلى الوقوع فى التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهى. ومن هنا فقد قدَّم كانت خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل؛ ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير فى التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقى، كما ساعد فى لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية. ومع ذلك فلابد أن نضيف أن كانت لم يتجاوز قط حدود النتيجة السلبية، وهى أن الشئ فى ذاته لا يمكن معرفته، دون أن يستشف ما تعنيه المتناقضات من الناحية الإيجابية الحقيقية. وهذه الناحية الإيجابية هى أن كل ما يوجد وجوداً فعلياً يتضمن فى جوفه عناصر متناقضة فى وقت واحد، وبالتالى فإن معرفته تعنى إدراكه كوحدة حية من التعينات المتناقضة..»[2].

---

(١) Hegel: Enc. (60) Z.

(٢) Hegel: Enc. (48) Z.

٧١ - ولكن هيجل يأخذ على كانت أنه حصر التناقض فى الذات المفكرة وحدها، وذهب إلى أن العالم يخلو من هذه المتناقضات، وهكذا فشل كانت فى دراسة الطبيعة الحقيقية للمتناقضات فى الوقت الذى كان يمكن فيه أن يتقدم بخطى هائلة فى هذا السبيل: «..فبقدر ما كان ظهور الفكرة الكانتية التى تقول: إن دخول التناقض إلى عالم العقل عن طريق مقولات الفهم أمر ضرورى ولا مندوحة عنه - يمثل خطوة من أكثر الخطوات أهمية فى تقدم الفلسفة الحديثة - أقول بقدر ما كانت أهمية هذا الموضوع (موضوع المتناقضات) بقدر ما كانت تفاهة الحل الذى ظهر. . إن هذا الحل لم يكن يعتمد إلا على التعاطف مع أشياء العالم، فليس العالم هو الذى يوصم بالتناقض الذى يشوه ماهيته، وإنما هو العقل المفكر وحده أو ماهية الروح. . . ومن هنا فقد سرت بين الناس تلك الفكرة المتواضعة التى قالها واحد منهم فى ثقة وهدوء ثم رددها الآخرون: وهى أن الفكر أو العقل - وليس العالم - هو مستقر المتناقضات..» [١].

ولقد كان فشل كانت فى القيام بدراسة وافية «للمتناقضات» هو الذى جعله يقتصر على ذكر أربعة منها فحسب. فلقد ركز على هذه المتناقضات الأربعة لأنه - فيما يبدو من مناقشاته لما أسماه بالأقيسة الفاسدة للعقل - وضع قائمة المقولات نصب عينيه، فاستخدم طريقة أصبحت هى الطريقة المفضلة فيما بعد، وهى وضع الشئ فى إطار بدلاً من أن يستنبط خصائصه من فكرته ذاتها. ويكفى أن نقول: إن المتناقضات ليست مقصورة على الأنواع الأربعة المأخوذة من «الكسمولوجيا»، بل هى تظهر فى كافة الموضوعات أياً ما كان نوعها، وفى جميع التصورات والأفكار، وإدراك هذه الحقيقة ومعرفة الموضوعات من هذه الزاوية هو جانب حيوى من جوانب الفكر الفلسفى؛ لأن الخاصية التى نشير إليها ها هنا هى ما سوف أطلق عليه فى المنطق اسم : «اللحظة الجدلية..»[٤].

٧٢ - بقى أن نشير أخيراً إلى الفكرة الكانتية عن المقولات لأهميتها فى

---

(١) Hegel: Enc. (48) Z.

(٢) Hegel: Enc. (48) Z.

النظرة الهيجلية. المقولات عند كانت كليات خالصة، وهو وإن كان قد نظر إليها على أنها تصورات ذاتية للعقل البشرى، فإن مذهبه يتضمن تلك اللفتة الخصبة التى كان لها أثرها العميق فى الجدل الهيجلى، وهى أن المقولات فئة خاصة من الكليات تتميز عن الكليات الأخرى، فهى ليست حسية، وهى أولية، بينما جميع الكليات الأخرى كالمنزل والمنضدة . . إلخ كليات حسية بعدية. وهذه الكليات الحسية نحصل عليها بالتجربة، أما المقولات فهى سابقة على كل تجربة؛ لأنها الشروط التى تعتمد عليها التجربة. ولقد أخذ هيجل عن كانت فكرة التفرقة بين الكليات الحسية، والكليات العقلية، والأخيرة هى المقولات؛ فهى تصورات خالصة: أى أنها لا تحتوى على أى أثر للحس.

ونحن نجد كانت من ناحية أخرى يذهب إلى أن هذه المقولات ضرورية وشاملة، فمن المستحيل أن تكون هناك تجربة بدون هذه الكليات الخالصة، أما الكليات الحسية فهى ليست ضرورية ولا شاملة: «وإنما هى تعتمد على غيرها ولها مظهر ثانوى، بينما الأفكار (أو المقولات) مستقلة وتقوم بذاتها. ومن هنا فقد أطلق كانت اسم الموضوعية على العالم العقلى، أعنى: على الضرورة والشمول. ولقد كان على حق تماماً فى عمله هذا..» [1]. وسوف نعود فى الفصل الخاص بالمقولات إلى مناقشة الكانتية والفكرة الهيجيلية عنها.

٣ - فشته:

٧٣ - عنى فشته بدراسة اسبنوزا دراسة خاصة تركت أثراً بالغاً فى تطوره الفلسفى، كما اهتم اهتماماً شديداً بدراسة كانت، بل إن «فلسفته هى الفلسفة الكانتية فى تمامها، وهو وإن كان قد عرضها بطريقة منطقية فإنه لم يبعد - من حيث الأساس - عن فلسفة كانت» [2]. ولقد أعلن فشته أنه فهم كانت أفضل مما فهمه أتباعه المباشرون بما فيهم راينهولد نفسه، ورأى أنها فى جوهرها مشكلة

---

(١) Hegel: Enc. (41) Z.

(٢) Hegel: "Hist, of Philos" Vol.3. p.479.

نظرية المعرفة [1]، وأن حلها هو فى النزعة الواحدية التى وجد لوناً منها عند اسبنوزا، ومن هنا فقد ارتفع فشته فوق الثنائية التى وضعها كانت بين الذات والموضوع، حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة فى الأنا الخالص، والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصيلة التى ينبغى ألا نتجاوزها، ومن هذه الأنا يستنبط سلسلة متصلة من المقولات والقوانين الصورية للواقع، فالمقولات عنده هى أفعال باطنة للأنا. ولهذا «فإن الفضل الأول الذى يرجع إلى فلسفة فشته هو أنها لفتت الأنظار إلى الحاجة إلى إظهار الضرورة فى هذه المقولات، واستنباطها استنباطاً أصيلاً، وبذلك فإن فشته لابد أن يكون قد ترك أثراً واحداً - على الأقل - على منهج المنطق..» [2].

٧٤ - اتجه فشته إذن، إلى استنباط المقولات من مبدأ أساسى أول، وعلى هذا المبدأ الأول تتوقف سائر المبادئ ومنه تخرج جميع المقولات. وهذا المبدأ الأساسى هو الأنا المطلق الذى نستنبط منه العالم الخارجى، فالأنا يضع نفسه ولكنه لا يضع نفسه فحسب، بل يضع اللا أنا أيضاً بوصفه عالم التجربة.

والمبدأ الأول لا يمكن البرهنة عليه، إنه الأساس لكل تجربة، ولكل وعى، ونحن نصل إليه بالتأمل فى حقيقة الوعى وتجريده من كل ما لا يترابط به ارتباطاً ضرورياً. يقول فشته فى مستهل «المدخل الأول إلى مذهب العلم»:

«تأمل فى نفسك، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك، هذا هو المطلب الأول الذى تقتضيه الفلسفة من مريديها، فالأمر لا يتعلق بشئ خارج عنك، بل يتعلق بك وحدك.. وأدنى نظرة إلى الذات تكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعينات المباشرة للشعور» [3].

٧٥ - يرى فشته أن المبدأ الأساسى لا يمكن البرهنة عليه، وهذا المبدأ

---

(١) J.T. Merz: "A History of European Thought in The Nineenth Century." Vol.3 p.357-8.

(٢) Hegel: Enc.42.

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى «شلنج» ص ٣١- وقارن هيجل فى المرجع السابق ص ٤٨٥.

يقول: إن الأنا يضع نفسه، وتلك بديهة لا تحتاج إلى برهنة، شأنها فى ذلك شأن القضية «أ» هو «أ»، إلا أن القضية (أ) هو (أ) لا تصح بشرط صحة المبدأ الأول. وعلى ذلك فوضع الأنا لنفسه هو نشاط فعال، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه، وإذا قلنا: إن «أ» هو «أ» فإننا نستطيع أن نقول أيضاً: إن «لا أ» غير مساو لـ «أ»، ثم أستبدل بهذه القضية قولى «اللا أنا غير مساو للأنا»، فأحصل بذلك على تقابل بين الأنا واللا أنا. ومن هنا جاء المبدأ الثانى عند فشته وهو الأنا يضع اللا أنا.

الأنا يضع نفسه إذن، ويضع مقابله وهو اللا أنا، ولكن هذا المقابل ليس شيئاً فى ذاته، وليس شيئاً خارج الأنا، لأن الأنا مطلقة فلا يمكن تجاوزها، فما يوضع يوضع بواسطة الأنا، وفى داخل الأنا، ومن هنا يمكن صياغة هذا المبدأ الثالث كما يلى: الأنا يضع نفسه، ويضع مقابله، وكلا الوضعين فى داخل الأنا، ومعنى ذلك أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللا أنا، وكل منهما يضع الحدود للآخر بحيث لا يمكن أن يوجد إلا عن طريق هذه الحدود التى يحده بها مقابله. فالأنا لا تضع نفسها، ولا تشعر بوجودها إلا إذا حددتها اللا أنا، واللا أنا لا يكون لها وجود إلا إذا حددتها الأنا - وهذا هو التأليف أو المركب.

٧٦ - والمبادئ الثلاثة السابقة هى الأفعال الضرورية للعقل، وهى الوضع، والمقابلة، ثم التوحيد بين المتقابلين، ويمكن وصفها بأنها: موضوع، ونقيض، ومركب، ومن هنا جاءت هذه المصطلحات الثلاثة التى كثيراً ما ألصقت بهيجل والتى نادراً ما استخدمها [1]. وهى فى الواقع لا تصلح للتطبيق على الخطوات الثلاثية للجدل الهيجلى «لأن المركب عند فشته عبارة عن نتاج. أما المرحلة الثالثة عند هيجل فهى ليست نتاجاً، وإنما هى الأساس المطلق، أو الحقيقة النهائية للخطوتين السابقتين، بحيث تبدو هاتان الخطوتان بالنسبة لهذا

---

(١) فيندلى «هيجل دراسة جديدة» ص ٦٩ - ٧٠ - وقارن أيضاً «الموسوعة الفلسفية المختصرة». بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ٣٩٨.

الأساس جوانب ناقصة ومجردة. فليست المسألة أن الفكر يفلح فى الربط بين الأشياء المختلفة، وإنما هو بالأحرى يتعقب اختلافاتها، ثم يبين أن هذه الاختلافات ليست إلا مظهراً فحسب.» (١).

وبعبارة أخرى: التأليف عند فشته هو مجرد جمع وتركيب للحدين السابقين، أما المركب عند هيجل فهو حقيقة الحدين السابقين، بمعنى أن الصيرورة - مثلاً - ليست مجرد جمع للوجود والعدم، وإنما هى حقيقة هاتين المقولتين، وبدونها يصبح الوجود والعدم مجرد أفكار خاوية لا معنى لها (٢).

وهناك فارق آخر بين منهج فشته، ومنهج هيجل، فالمنهج الذى استخدمه فشته يمكن أن يسمى «منهج التناقض» - على حد تعبير هوفدنج - فهو أولاً يقرر قضية تعبر عن لحظة جوهرية من لحظات الحقيقة، ثم يتبعها بقضية ثانية تعبر عن لحظة مضادة - (وهى لحظة لا يمكن استنباطها من اللحظة الأولى)، ثم يصل أخيراً إلى وحدة اللحظتين السابقتين «.. وإذا أردنا أن نفهم منهج فشته ونتائجه، فلابد أن نتذكر دائماً أن المبدأ الثانى لا يمكن مطلقاً استنباطه من المبدأ الأول. وهنا يفترق منهج التناقض عند فشته عما يسمى بالمنهج الجدلى عند هيجل..» (٣).

وفارق ثالث بين المنهجين هو أن فشته يقرر مبدأ، ويرى أنه يشمل جميع المقولات، ثم يذهب إلى أن هذا المبدأ لا يمكن البرهنة عليه؛ لأنه بديهى بذاته، أما هيجل فهو لا يقرر مبدأ وإنما: يرى أن كل شئ لابد من البرهنة عليه، وأن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون فلسفة علمية يجب أن تظهر الضرورة التى ينشدها العقل. ومن ناحية أخرى فليس الجدل الهيجلى «استنباطاً للمقولات» من مبدأ، وإنما هو تعبير عن تطور العقل الحى الذى يفض نفسه فى صور

---

(١) مكرن «منطق العالم والفكرة عند هيجل» ص ١٩.

(٢) على القارئ أن يتنبه جيداً إلى هذه الفكرة الأساسية، وسوف تفسر له لِمَ جعل هيجل من الفكر أو الروح حقيقة للوجود، فهى مركب المنطق والطبيعة، ومن ثم فهى حقيقتهما.. راجع ما قلناه فى المقدمة ص ٧، ٨ وفيما بعد فقرة ١٤٢.

(٣) هوفدنج «تاريخ الفلسفة الحديثة» المجلد الثانى ص ١٥٥ - ١٥٦.

متعددة وألوان مختلفة من النشاط.

وفضلاً عن ذلك، فإن هيجل يأخذ على فشته إسرافه فى الذاتية، ومن هنا كان المبدأ الذى قرره لا يعبر إلا عن جانب واحد فحسب. وهو نقص سوف يحاول شيلنج إصلاحه.

٤ - شلنج:

٧٧ - لقد كان شلنج هو الذى اتخذ الخطوة الهامة بعد فشته؛ فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة فشته، على الرغم من أنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً. فقد كان فشته لا يزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الكانتية، أما شلنج فهو الفيلسوف الرومانتيكى الأصيل [١]. إذ نجد عنده النقيض الرومانتيكى الحى فى محاولة الوصول إلى اللامتناهى عن طريق الحدس، والرمزية بدلاً من الوصول إليه بالفكر النقدى. فقد انتهى فشته إلى أن كل شئ من الذات، ولاشئ خارج الذات، وما نسميه حقيقة خارجية، وموضوعات خارجية لا يوجد فى ذاته بهذا الوصف، بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع ما هو إلا الأنا حين يضع نفسه فى مقابل ذاته، فهو يفصل فى نشاطه شيئاً يسميه الموضوع، ويحاول أن ينتصر عليه. وواضح أن العالم الخارجى بالمعنى المألوف قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ولا محل فيه لأى موضوع، فكل شئ يندرج فى داخل هذا الأنا الخالص المطلق، وعلى هذا فالطبيعة لها وجود حقيقى عند فشته، وهو فى هذا قريب الشبه بباركلى [٢].

٧٨ - أما عند شلنج فالطبيعة على العكس، لها من الوجود الواقعى ما

(١) تجدر الإشارة إلى أن الرومانتيكية هى التى مهدت للهيجلية فى ألمانيا، وهى أيضاً التى مهدت للهيجلية حين هاجرت إلى إنجلترا، وأمريكا، وقد مهد لها «كولريدج» فى إنجلترا، و«أمرسون» فى أمريكا - راجع «مورهيد» .. «التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلو سكسونية» ص ١٦١ وما بعدها.

(٢) هوفلندنج «تاريخ الفلسفة الحديثة» المجلد الثانى ص ١٦٢.

للأنا والعقل من وجود. ولهذا فإن الطبيعة عنده توجد مستقلة عن الموضوعات الإنسانية. وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة فيها جانب وأساس روحى تقوم عليه، فإن هذا لا يقدح فى استقلالها بنفسها. فهو يرى أن الوعى فى مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة، ومن خلال الطبيعة يستيقظ ليصبح روحاً إنسانياً. وإذن فمبدأ الأشياء ليس هو الأنا - كما هى الحال عند فشته - بل الهوية بين الطبيعة والروح المطلق، الذى هو الطبيعة والروح معاً.

وهذا الروح المطلق يظهر أولاً على هيئة روح، ثم على هيئة الطبيعة، ومن هنا نجد شلنج يتجه اتجاهاً واقعياً ومثالياً معاً؛ فهو واقعى لأنه يعترف بوجود الطبيعة؛ وهو مثالى لأنه يجعلها شيئاً مثالياً، بمعنى أنها شئ خارج العقل البشرى. وكانت هذه النزعة إلى الطبيعة الواقعية بمثابة اتجاه جديد ظهر فى الفلسفة الألمانية فى السنوات العشرة الأخيرة من القرن الثامن عشر، والربع الأول من القرن التاسع عشر، فبدأت النزعة الطبيعية بفضل الحركة الرومانتيكية تحتل مكانتها فى مقابل المثالية الكانتية، والفشتية التى حاولت إدراج الطبيعة فى الروح وإعطاء العقل مكان الصدارة.

واتجه هيجل فى نفس الاتجاه، واتفق مع شلنج فى الاعتراف بالطبيعة، وأخذ على فشته نزعته الذاتية المطلقة التى تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات، ومنسوبة إليها. وكان هيجل معنياً بدراسة التاريخ، وشؤن السياسة، والاجتماع، ولهذا اهتم بما هو عينى وبما هو واقعى.

٧٩ - غير أن شلنج فشل فى التعرف على المنهج الوحيد الذى يمكّنه من التوفيق بين المتناقضات، فقد ذهب إلى أن منطق الفكر النظرى لا يستطيع أن يجاوز دائرة الفروق، والاختلافات، وأن مصير العقل هو الاشتباك فى متناقضات لا يمكن حلها، ولم يجد شلنج مخرجاً من هذه الصعاب، إلا بأن يلقى بنفسه فى أحضان الحدس، ولكى يبرر منهجه هذا أطلق عليه اسم «الحدس العقلى».

ولقد رأى هيجل أن هذا الحدس العقلى ليس إلا عدواناً على العقل نفسه، وأن منهج شلنج ليس أفضل من التجاء «ياكوبى» إلى التجربة الباطنية المباشرة التى جعلته يؤكد وجود إله دون أدنى برهان، إنه نفس الفرار من التزامات البرهان الفلسفى، أو هو حرب فى ميدان يبعد كثيراً عن ميدان الفلسفة، وبمعنى آخر: هو خضوع الفيلسوف واستسلامه للشاعر. فقد كان شلنج يرى أن الفيلسوف - كالشاعر - إنسان وهبته الطبيعة حاسة يكشف بها عن الجمال الكونى.

ومن هنا فقد أطفأ شلنج الأضداد بدلاً من أن يوفّق بينها، مع أن المشكلة هى التوحيد بين هذه الأضداد، فالحياة تعنى: الحرب، والسلام فى آن واحد، والثورة والسكينة، والهدم والبناء، وإذا كانت الهوية المطلقة حية فلابد أن تشمل جميع الأضداد. وإلى هذا الحد يكون فشته على حق فى تأكيده للتعارض، والتضاد، والإيجاب، والنفى، كعناصر توجد داخل الذات وحدها، إلا أنه أهمل الطبيعة فى الوقت الذى رفع فيه شلنج من شأن الطبيعة، وأهمل المنهج. ومن هنا فقد تقدم هيجل ليجمع بينهما فى مركب واحد، وليجعل التناقض، والتعارض فى صميم الطبيعة ذاتها، وفى قلب الوجود نفسه، ثم ليضع منهجاً واحداً يسير عليه العقل، والطبيعة، وتفاعل العقل مع الطبيعة يعنى الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى فى التاريخ.

(جـ) تيار العصر

٨٠ - نشأ هيجل فى عصر يزخر بحركات عظيمة، ويموج بتيارات عنيفة تضطرم بها جوانب الحياة الإنسانية، وكانت حياته (١٧٧٠ - ١٨٣١) تقع فى فترة من أكثر الفترات خصوبة فى التاريخ الحديث، إذ يمكن أن يقال: إن هيجل عاصر ثلاث ثورات كبرى: فى الفلسفة، والسياسة، والأدب.

٨١ - أما الثورة الفلسفية: وهى التى تلخص الخصائص العامة لعصر التنوير، وأعنى بها الإيمان بقدرة العقل المطلق فى الحكم على الأشياء، وجعل مرد الحكم فى كل شئ إليه - فهى تلك التى قام بها كانت، وأطلق عليها اسم «الثورة الكوبرنيقية»، وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجى. وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز، وأن العقل هو الأساس فى جميع معارفنا: «فالفلاسفة قد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لابد أن تنتظم وترتب وفقاً للموضوعات، فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هى التى لابد لها أن تنتظم وترتب وفقاً للعقل»، أى أننا لا ينبغى أن نلتمس فى الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغى أن نلتمس فى الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء [١].

٨٢ - وأما الثورة السياسية: فقد قامت فى فرنسا (١٧٨٩) تنادى هى الأخرى بتمجيد الإنسان، فأثارت الحماس بين الشباب المثقف، حتى أن هيجل- ونفراً من زملائه - أنشأ نادياً يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب. ويقال: إنه ذهب مع شلينج فى يوم من أيام الآحاد (فى ربيع ١٧٩١) ليزرعا شجرة الحرية فى ضاحية من ضواحى مدينة «توبنجن» [٢]. بل إن «ماركيوز» يرى أن «المثالية الألمانية يمكن أن تسمى نظرية الثورة الفرنسية» [٣]. ومهما يكن من شئ، فإن الثورة الفرنسية التى مجدت الإنسان، ورفعت منزلته قد ارتبطت بثورة أخرى هى: الثورة الرومانتيكية فى الأدب.

٨٣ - ولقد بدأ الأثر الرومانتيكى يعمل فى فكر هيجل منذ شبابه، ولقد سبقت الإشارة إلى صلته بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومانتيكى «هيلدرلين»، مما كان له أثر فى مؤلفات الشباب التى تحمل - كما يقول هوفدنج - طابعاً رومانتيكياً بارزاً [٤]. ولقد كتب هيجل إلى شيلنج فى ٢

(١) الدكتور عثمان أمين: «نقد العقل الخالص لكانت» تراث الإنسانية المجلد الأول العدد ١٢ (ديسمبر ١٩٦٣).

(٢) A.Cresson: "Hegel"; p.2.

(٣) H. Marcuse: "Reason & Revolution". p.12.

(٤) H. Hoffding: "History of Modern Philosphy". Vol.2. p.175.

توفمبر (١٨٠٠) رسالة يقول فيها: «فى تطورى العلمى الذى بدأ بالحاجات الثانوية للإنسان اضطررت إلى السير قدماً نحو العلم (أى الفلسفة)، وفى الوقت نفسه فإن المثل الأعلى الذى كان عندى أيام الشباب، لابد أن يتحول إلى تفكير نظرى: أى إلى مذهب» [١]. وهذا المثل الأعلى هو التوفيق بين الأضداد: بين الحياة والفكر، بين الإيمان والعقل، بين الروح والمادة. وهو الهدف الذى كان الرومانتيكيون ينشدون تحقيقه.

٨٤ - غير أن الأثر الرومنتيكى لم يقتصر على مؤلفات هيجل المبكرة، أو على فترة حياته الأولى، وإنما نراه يزداد فى فترة يينا. فلقد وصل هيجل إلى يينا عام (١٨٠١) فى الوقت الذى كانت فيه هذه المدينة العاصمة العقلية للآداب والفنون. فيجد فشته يلقى محاضراته عن المبادئ الأولى فى كل فلسفة، ويشعل الشباب حماسة بعقله الآمر، ومثاليته الخلقية، ويكوّن فى جامعة يينا حركة كانتية سجلت نصر الثورة الفرنسية. ويجد فى يينا رواد الرومانتيكية الأوائل من أمثال: فردريك، وفلهلم شلجل (الأخوين شلجل)، ونوفاليس، وتيك، وغيرهم يكتبون روائعهم ويبشرون بعالم جديد، ويجد الشاعر الألمانى شيللر يدرس التاريخ، وجوته يؤلف بعض قصائده، وشيلنج يحاضر فى فلسفة الطبيعة.

صحيح أن هيجل حين وصل إلى يينا كان عصرها الذهبى على وشك الأفول؛ فقد تبعثر المفكرون والشعراء: فرحل عن يينا الأخوين «شليجل»، وتوفى «نوفاليس» عام (١٨٠٠) وارتحل شيللر ليقضى البقية الباقية من حياته فى «ڤيمار»، وعين فشته أستاذاً للفلسفة فى جامعة برلين، وبدأ نجم يينا فى الأفول وانتهت «موجة الآداب» كما سماها هيجل. وحتى شيلنج نفسه - عما قليل - سوف يغادر يينا إلى برلين. ولكن تلك على وجه الدقة ساعة هيجل لكى يصعد السلم، إنه الوريث الشرعى للرومانتيكيين جميعاً، وللحركة العقلية المتمثلة فى التيار الكانتى، ولقد احتفظ هيجل بالكثير من الأفكار

---

(١) R. Kroner: op. cit. p.19.

التى بذرها هؤلاء المفكرون على أرض يينا وتعهدها بالتنمية والتطوير.

٨٥ - فما هى الأفكار الرومانتيكية التى أثرت فى الجدل الهيجلى. .؟ أهم هذه الأفكار: تطلعهم إلى الوحدة بين الأشياء، ونظرتهم إلى الكون على أنه كل مترابط، وفكرتهم الغائية عن التطور، وتمجيدهم للحرية، واهتمامهم البالغ بدراسة التاريخ، وهى كلها أفكار أبرزها الجدل الهيجلى فى صورة عقلية خالصة.

فقد نظر الرومانتيكيون بازدراء إلى الحدود التى تفصل بين الحياة والفكر، وحاولوا أن يمزجوا الشعر بالفلسفة، والاثنين بالنبوة، والخيال بالحقيقة، وما هو إلهى بما هو بشري، والمثالى بالواقعى، والحياة بالحلم، واعتقد الرومانتيكيون أن هناك وحدة كامنة وراء جميع الانفصالات والانقسامات؛ فتطلعوا إلى عالم كلى شامل يوفق بين هذه المجالات جميعاً، بل حاول بعض الرومانتيكيين إنجاز هذه الغاية عن طريق تفسير الطبيعة تفسيراً شعرياً، ولم تكن الطبيعة فى نظرهم عملية آلية ميتة تدفع فيها الذرات الميتة بعضها بعضاً، ولكنها قوة حية نامية، قوة إلهية خلاقة. . إنها مجرى الحياة الذى ينظم نفسه، ويشيع الحياة فى الأشياء جميعاً. وتبدو نظرية «هردر» العامة فى الطبيعة غائية بشكل صريح، فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخرى التى تليها، ولا توجد مرحلة غاية فى حد ذاتها ولكن عملية التطور تبلغ مداها فى الإنسان.

فالكون كله وحدة حية مترابطة ومتطورة، ولقد عبر أحدهم عن هذه الوحدة بقوله: «أيتها الزهرة لو فهمتك لعلمت ما الله، وما الإنسان» [1]. والغاية من المعرفة عندهم هى «نظم الأشياء فى كلٍ أوسع».

وإذا كان الترابط والوحدة هما سمتا الطبيعة المادية، فهما أخص خصائص الطبيعة البشرية؛ فهناك روابط لا نهائية تربط الناس بعضهم ببعض، والمجتمع البشرى كل حى مترابط. ومن هنا فقد أصبح للتاريخ البشرى عندهم أهمية

(١) هرمان راندل: «تكوين العقل الحديث» جـ ٢ ص ٥٣ (من الترجمة العربية).

بالغة فلكى نفهم عقيدة أو فكرة من الأفكار، لابد أن ندرس نموها التدريجى أو تاريخها.

٨٦ - وعلى ذلك فقد اهتم الرومانتيكيون اهتماماً بالغاً بدراسة التاريخ وكان «هردر» - أبو الرومانتيكية الألمانية - سباقاً فى هذا الميدان، فهو أول من أحرز تقدماً جوهرياً فى ميدان الدراسات التاريخية المتسمة بروح العقل تجاه العصور الخالية التى عرض لها عصر التنوير، وكذلك كان أول من تمكن من هذه الفكرة التى تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية كيان «متناسق غير قابل للتغيير» [١].

ثم تبعه «شيللر» الذى كان يرى ضرورة توفر نزعة فلسفية نحو دراسة التاريخ، نزعة تختلف عن مجرد البحث العلمى، وهذه النزعة الفلسفية لا تختلف فى شئ عن النزعة الرومانتيكية التى لابد وأن تدخل فيها العاطفة كعنصر أساسى فى المعرفة التاريخية، وهو العنصر الذى يمكّن المؤرخ من أن ينفذ إلى أعماق الحقائق التى يعرض لدراستها.

ثم جاء «كلنج» الذى ركز تفكيره فى مبدأين: أولهما: الفكرة القائلة بأن كل موجود بالكون المادى يمكن معرفته: أى أن هذه الموجودات المادية هى الصورة (الموضوعية) للعقل، أو هى على حد تعبيره مظهر «للمطلق». وثانيهما: فكرة وجود علاقة بين الحدود المنطقية المتناقضة، فبالرغم من التناقض بينها فإنها فى حالة التناقض هذه تعبر أيضاً عن المطلق. ذلك أن هذا المطلق نفسه صورة واحدة، أو حقيقة واحدة يختفى معها هذا التناقض [٢].

ولقد كان من المستحيل على إنسان مرهف الحس - مثل هيجل - يهتم بالمثل العليا للبشرية أن يظل جامداً، فلا يتأثر بهذا الجو الروحى المفعم بالتيارات. لقد كان هيجل ابن عصره، فاتصل اتصالاً وثيقا وعميقاً بهذه القوى التى غيرت مظاهر الحضارة الحديثة، وخلقت عوالم جديدة، وساهم فيها

---

(١) ج. كولنجوود فكرة التاريخ صفحة ١٦٥.

(٢) نفس المرجع ص ٢٠٧.

بتفكيره النظرى فى المثل العليا التى سيطرت على هذا الجو، ثم حاول أن يضعها فى مكانها المناسب من دراما التاريخ البشرى، وأن يصحح جانبها الواحد، وأن يبين أنها وجه من أوجه الحياة العامة للروح البشرية. وهنا ساعدته دراسته للتاريخ، ومكنته بالأفكار الفلسفية الماضية من إدراك الجانب الباطنى فى أفكار معاصريه بطريقة تستحيل على أولئك الذين يخضعون خضوعاً كاملاً للتيارات المباشرة (١).

٨٧ - خلاصة القول أن الرومانتيكيين - ومعهم عصر التنوير - بذروا الكثير من البذور الخصبة للجدل الهيجلى، إلا أن هيجل كان عليه أن يرتفع فوق الآفاق الرومانتيكية، حتى يوفق بين رسالتهم الثورية، وبين أفكار عصر التنويرالهادئة الرزينة. وليحول أحلامهم ورؤاهم إلى تصورات واقعية. فقد نودى من ضمير الغيب ليجعل عصر التنوير روحياً، وليجمع فى مركب واحد بين الفكر الألمانى كله: من ليبنتز، وليسنج، ومندلسون، إلى هردر، وياكوبى وبستالوتزى، وهامان. فقد جمع على حد تعبير «وولش»: «بين العاطفة وقوة الخيال اللتين أعجب بهما هردر، والدقة العقلية التى يطلبها كانت . . » (٢). ويمكن أن نقول: إنه كان رومانتيكياً فى تطلعه إلى الوحدة بين الأضداد، ولكنه كان معارضاً للرومانتيكية فى الطريقة التى حقق بها هذه الوحدة؛ ذلك لأنه كان يرى أن التوفيق بين الأضداد لابد أن يتحقق بطريقة عقلية، لا بطريقة رومانتيكية. فبينما كان الرومانتيكيون قانعين بإنكار الانفصال الكامل بين الأشياء، منغمسين فى تصورات شعرية يحاولون بها دعم موقفهم، حاول هيجل أن يبرهن على أن الخلافات، والفواصل، والفروق بين الأشياء تتحطم وتنهار أمام «محكمة المنطق». ولقد كان مقتنعاً بأننا كلما تعمقنا فى التفكير، اتضح لنا استحالة وضع حدود معينة بين تصوراتنا، والوحدة الحقة كما يراها

---

(١) J. Baillie: AHegel" in Enc.of Ethics & Religion. p.570.

(٢) و. هـ. وولش: «مدخل لفلسفة التاريخ» - ص ١٨٥ ترجمة الأستاذ أحمد حمدى محمود، وراجع أيضاً فالتركوفمان «هيجل» ص ٣٥.

ليست موضوعاً لحدس صوفي أو شعري، وإنما حقيقة يكشف عنها المنطق، فالعقل - لا الخيال - هو وحده الذي يشهد على صحة الفكرة الرومانتيكية. ومن هنا فقد سخر في صفحات طويلة في تصديره «لظاهريات الروح» من منهج الحدس الصوفي، واضعاً في ذهنه آراء «ياكوبي» والرومانتيكيين: من أمثال شليجل، وشلير ماخر، وغيرهم، قال هيجل: «إن الصورة الصحيحة التي توجد فيها الحقيقة لا يمكن أن تكون إلا المذهب العلمي (أي الفلسفي)، وإني لأعلم أن هذا الرأي قد يبدو مناقضاً لفكرة منتشرة في عصرنا الحاضر انتشاراً واسع المدى. . ويؤكدها أصحابها بكل قوة. . إذ يطالبون الفلسفة أن تتخذ في عرضها صورة مضادة لصورة التصورات العقلية، إنهم لا يريدون منا أن ندرك المطلق إدراكاً تصورياً عقلياً، بل أن نحس به، وأن نتلقفه مباشرة عن طريق الوجدان، ويريدون أن نجعل الشعور به في المقام الأول، لا تصوره . .» [(١)].

فالنزعات الرومانتيكية، والصوفية تحاول عبثاً إدراك المطلق، والتعرف على الوحدة بين الأشياء بطريقة شعرية حالمة، مع أن الطريقة لابد أن تكون عقلية خالصة تضم المطلق في سلسة من التصورات المنطقية الواضحة.

٨٨ - وهجومه هذا على الطريقة الرومانتيكية، والصوفية تقدم لنا كلمة الختام في مصادر الجدل الهيجلي، فهي تدلنا على أنه لم يخضع قط لتيار من التيارات التي تأثر بها. وإنما استطاع في براعة عجيبة أن يمارس إحدى أفكار المنهج الجدلي وهي فكرة «الاغتراب الذاتي». فكان يلقي بنفسه في تيار العصر؛ ليتشرب أهم اتجاهاته، وينفذ إلى أعماق الحياة يسبر أغوارها السحيقة، ويغدو ويروح في عصور التاريخ المختلفة، ويعيش في عوالم عقلية متباينة، ولكنه مع ذلك كان قادراً على «الانسلاخ» من هذا كله دون أن يسمح لأي منها أن تقتلعه من جذوره. ولهذا فلم يستطع تيار من التيارات - بالغاً ما بلغت قوته - أن يسيطر عليه، ويطويه تحت جناحه، وإنما كانت لديه قوة فائقة في أن يعود من جولاته، ويظل دائماً هو نفسه، هيجل. ومن هنا فلابد أن نقول

(١) Hegel: "The Phenomen. of Mind". p.71-72.

- أخيراً - : إنه مهما كان أثر اللاهوت، أو الفلسفة، أو العصر الذى عاش فيه - فإننا ينبغى ألا نغفل عبقريته الخلاقة التى استطاعت أن تمتص رحيق هذه المجالات، ثم تقدمه فى صورة جديدة: «فالمنهج الجدلى كما عرضه هيجل يرجع فى النهاية إلى إبداعه هو . .» [1].

(1) The Enc. Americana Vol. XIV. p.66.

الباب الثانى

شعـــــابُ الطـــــريق

« ... ستجد أن مهندساً واحداً بعينه ظل لعدة آلاف من السنين يوجِّه دفة السفينة، ذلك المهندس هو .. العقل الواحد الحى ... »

هيجل – موسوعة (١٣)

الفصل الأول
المنهج الجدلى ونظرية المعرفة

تمهيد:

٨٩ - انتهينا إلى أن المنهج الجدلى عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل (١٣)، فهو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته، أو هو حوار العقل مع نفسه، غير أننا لابد أن نلاحظ فى عناية أن للعقل ألواناً مختلفة من النشاط، فهو يعبر عن نفسه بصور مختلفة، ولكن له بعد ذلك موضوعه الخاص، وهذا الموضوع هو ما يسميه هيجل بالفكرة الشاملة..Der Begriff [١]. وإذا قلنا: إن الفكرة الشاملة هى الموضوع الدقيق للعقل، فيجب أن نضع فى اعتبارنا أن الارتباط وثيق بين العقل وموضوعه، وإذا نظرنا إلى العقل على أنه الوظيفة العليا للروح، استطعنا أن نتحدث عن العقل على أنه الفكرة الشاملة، فى سموها. ومن هنا نجد هيجل كثيراً ما يستخدم تعبيرات واحدة فى وصفه لعملية سير هذه الفكرة الشاملة، وفى وصفه لوظيفة العقل، فهو يصفها بأنها «تعى نفسها.. وتحدد نفسها..» «توحد بين المختلفات»..إلخ وهى تعبيرات تخلق

---

(١) يترجمها «ولاس»، و «هولدين»، و «جونستون»، و «ريبرن»، و «بيلى»، وغيرهم: بالفكرة Notion. ويترجمها «توكس»، «ومكرن»، و «جان ڤال»، و «هيبوليت»، و «نيل»، وعبد الرحمن بدوى: بالتصورConcept (وإن كان الدكتور بدوى قد عاد وترجمها بالفكرة فى كتابه الأخير عن شلنج ص ١٠١). أما الآنسة «ج. ساندرسون»، و م. سبيرز فيترجماتها: بالفكرة والتصور معاً حسب سياق النص. راجع التصدير الذى كتبه «سبيرز» لترجمة كتاب هيجل «محاضرات فى فلسفة الدين»ص١. وهى فى الألمانية تتضمن المعنيين معاً.

أما من حيث استخدام هيجل لهذا المصطلح، فقد استخدمه استخدامين متقاربين فى مذهبه النهائى. فهو يقول.. «الفكرة الشاملة هى الفكر الذى يتحد مع نفسه فى هوية مطلقة..» موسوعة(٨١).

وهو هنا يطلقها لترادف الفكر الخالص أو العقل الخالص. ثم هو يطلقها أيضاً على المركب فى كل مثلث، ومن هنا نراه يقول: «الصيرورة هى أول فكرة عينية، وتبعاً لذلك فهى أول فكرة شاملة تظهر فى سير الجدل الذى يبدأ بالوجود، أما الوجود والعدم فهما تجريدات خاوية.. ومن هنا فإذا تحدثنا عن الوجود «كفكرة شاملة»=

متاعب، إلا إذا أدركنا أن الفكرة الشاملة هى العقل فى قوته الكاملة، ولا يمكن التمييز بينها وبين العقل، إلا من حيث إنها وظيفة وغاية يمكن تمييزها فى عملية سير العقل. وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم العبارات السابقة التى وحد فيها هيجل بين المنهج الجدلى وبين الفكرة الشاملة، فهو حين قال: «إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج..» فإنه كان يعنى بالفكرة هنا العقل فى تطوره الكامل، ومن هنا يختفى كل تعارض بين ما يقوله أحياناً من أن المنهج الجدلى هو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته، وبين ما يقوله أحياناً أخرى من أنه الفكرة الشاملة، أو سير هذه الفكرة فى مراحلها المختلفة.

٩٠ – غير أنه إذا كانت الفكرة الشاملة هى التعبير الكامل عن العقل، فإنها صورة عليا لا يصل إليها العقل إلا بعد أن يقطع طريقاً طويلاً، يكشف فيها عن نفسه فى صور كثيرة ومتعددة، تمثل درجات متفاوتة من المعرفة؛ فالعقل يكشف عن نفسه من خلال: الإحساس، والإدراك الحسى، والفهم... إلخ وهذه كلها مراتب من المعرفة، ودرجات من العقل نفسه ، أو هى أوجه تتوالى لشىء واحد: هو العقل، ومن هنا فسوف نجد فيها نفس خصائص العقل التى سنراها بعد ذلك حين نصل إلى المراحل العليا للعقل، أى حين نصل إلى ميدان الفكر الخالص فى المنطق. ذلك لأننا حين نصل إلى المنطق سنكون قد وصلنا إلى طبيعة العقل نفسه «وفى هذه الحالة سنجد الأفكار قد أصبحت أفكاراً خالصة، وأن العقل بذلك يعود إلى نفسه، ومن ثم يجد نفسه حراً، لأن

= كنا فى هذه الحالة نعنى الصيرورة لا مجرد الوجود الذى يرادف العدم الفارغ..» موسوعة (٨٨) إضافة: ولقد آثرنا أن نترجم هذا المصطلح «بالفكرة الشاملة» بدلاً من التصور؛ لأن ذلك أقرب إلى فهم هيجل من ناحية، وحتى لا تختلط الترجمة من ناحية أخرى – بالتصورات التى يقول عنها هيجل: «إنها تعمل بمواد مستمدة من الحس..» موسوعة (٢٠).. كالمنضدة والمنزل والشجرة... إلخ فهذه كلها تصورات، ولكنها ليست أفكاراً شاملة بالمعنى *الهيجلى*. أما إذا تحدث هيجل عن أفكار شاملة للأشياء الجزئية فإنه يعنى بها فى هذه الحالة الطبيعة العقلية لهذه الأشياء، أو ما ينبغى أن تكون عليه هذه الأشياء. ومن هنا يمكن أن نقول فى النهاية: إن الفكرة الشاملة عند هيجل إما أن تكون مرادفة للعقل، أو للطبيعة بصفة عامة، وإما أن تطلق على المقولات، وهى كلها استخدامات متقاربة إن لم تكن واحدة، وإذا قلنا إن الموضوع الدقيق للعقل هو الفكرة الشاملة – كنا نعنى بذلك أن المقولات أو المنطق بصفة عامة هو الوسط العقلى الخالص أو هو نشاط العقل الخالص.

الحرية إنما تعنى أن الشىء الآخر الذى نتعامل معه هو ذات ثانية، حتى أنك لا تترك أبداً الأساس الذى تقف عليه» [١].

فكيف انتهى هيجل إلى أن الألوان المختلفة من المعرفة، هى وجهات نظر متعددة لشىء واحد يتشكل فى صور مختلفة..؟ وما هى هذه الصور التى يتشكل فيها العقل..؟ وكيف يمكن أن تفيدنا فى توضيح الخطوط العامة للمنهج الجدلى عنده...؟

٩١ - وصل هيجل إلى فكرته عن العقل من خلال «كانت». فقد افترضت الفلسفة اليونانية أن العقل البشرى قادر على معرفة الحقيقة، ولم يخطر ببال أفلاطون أو أرسطو أن عقولنا لا تستطيع أن تعرف إلا الظاهر وحده. وعلى الرغم من أن هذه المشكلة فرضت نفسها على الفكر البشرى فى بعض العصور [٢]، إلا أن «كانت» كان أول من أثارها من الناحية الصورية، فهو الذى تساءل: ما المعرفة..؟ وما حدودها..؟ وكيف تكون ممكنة..؟ وهو يخبرنا أن هذه الأسئلة فرضت نفسها عليه عن طريق هيوم. ومن هنا فقد بدأت الفلسفة النقدية تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث فى الله أو فى الوجود الحقيقى للأشياء، وتطلب منا أولاً - وقبل كل شىء - أن نفحص ملكة المعرفة، وننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بالمعرفة أم لا. إذ ينبغى فيما يقول كانت أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل؛ لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة فإن مجهودنا كله سوف يضيع أدراج الرياح، ولقد صادف هذا الاقتراح قبولاً واستحساناً واسع المدى، وكان من نتيجته أن ارتدت المعرفة إلى نفسها، بدلاً من أن تهتم بموضوعاتها، وتعكف على دراستها. ولكن هل كان النجاح حليف الفلسفة النقدية فيما رمت إليه..؟ إن من اليسير علينا أن نلاحظ أنه فى حالة

---

(١) Hegel : Enc. (24)

(٢) فقد عرض «لوك» و «باركلى» و «هيوم» لتحليل المعرفة، إلا أنهم لم يدرسوا هذه المشكلة من الناحية الصورية كما فعل كانت فيما بعد. ولهذا كان «كانت» أول من أثارها، وهو يعترف بتأثره بهيوم فهو القائل: «إن هيوم هو الذى أيقظنى من سباتى الدجماطيقى، ولم أجد فى المبادئ التى يقررها الفهم المشترك ما يجعلنى أطمئن إلى النوم من جديد».

الأدوات الأخرى، فإننا نستطيع أن نفحص الأداة وأن ننقدها بطرق أخرى غير استخدامها في المهمة الخاصة التي سنوكلها إليها: غير أن فحص المعرفة لا يمكن أن يتم إلا بفعل من أفعال المعرفة: ومعنى ذلك أن فحص ما يسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة: ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل: إنني لا أستطيع أن أغامر بالنزول في الماء قبل أن أتعلم السباحة [1]!

٩٢ – وانتهت الفلسفة النقدية من تساؤلها حول طبيعة المعرفة إلى القول بأن المعرفة تتألف من عنصرين هما: «المادة التي يأتي بها الإحساس، ثم علاقاتها الكلية». فالإحساس هو ملكة الإدراك التي تقوم بإدراك الجزئيات الموجودة في زمان معين، أو مكان محدد، أو فيهما معاً. أما فكرة الزمان والمكان فهي ليست مستخلصة من الإدراك الحسي، ولكنها تصورات أولية، أو صيغ خالصة للإدراك، والفهم هو الملكة التي تزودنا بالتصورات العقلية. ومعنى ذلك أن «كانت» يرى أن هناك عنصرين للمعرفة هما: الفكر، والإحساس. أما في حالة الإحساس فنحن مُسْتَقْبِلُون سلبيون إذ تصل إلينا المعرفة المادية الفجة في صورة إحساسات تَرِد إلينا من مصدر خارجي، وأما في حالة الفكر فنحن إيجابيون؛ لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادي الفج إلى معرفة.. ويمكن أن يقال: إن للإحساس مصدرين أحدهما: صورة الإحساس، وهي الزمان، والمكان، وهما نتاج تلقائي للعقل المدرك، ثم مادة الإحساس التي تأتي إلينا من مصدر خارجي عن طريق ما يسمى «بالشيء في ذاته» الذي هو علة إحساساتنا.

٩٣ – المعرفة عند كانت معرفة عقلية كلها باستثناء ذلك العنصر الذي يرد إلينا من الخارج، والذي لابد له من علة، وهذه العلة هي «الشيء في ذاته»، «فالشيء في ذاته» هو علة إحساساتنا التي ترد إلينا من الخارج، ومعنى ذلك أن «الشيء في ذاته» هو الأساس الذي يرتكز عليه ذلك العنصر الآخر من عناصر المعرفة، إلا أننا لو تأملنا قليلاً فكرة «الشيء في ذاته» لوجدنا أنها

(١) Hegel: Enc. (10) (41).

فكرة تناقض نفسها بنفسها. ولوجدنا أن «كانت» لم يفترض وجودها، إلا لأنه كان يرى أنه لابد أن تكون هناك علة خارجية لإحساساتنا. غير أننا نعلم أن «العلة» مقولة من مقولات العقل، والمقولات - كما يذهب كانت نفسه - لا تنطبق على «الشيء فى ذاته» ،ومن هنا تؤدى فكرة «الشيء فى ذاته» إلى تناقض. وحتى لو قلنا إن «الشيء فى ذاته» ليس علة، وإنما هو شيء «موجود» فحسب - فإن هذا القول يؤدى كذلك إلى تناقض، ثم هو من ناحية أخرى لا لزوم له. وهو يؤدى إلى تناقض؛ لأننا فى هذه الحالة نطبق على الشيء فى ذاته مقولة الوجود. وهو عمل مناقض للموقف الكانتى الذى يرى أن المقولات لا تنطبق على الشيء فى ذاته، ثم هو لا لزوم له؛ لأنه إذا لم يكن علة لإحساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده..

وهكذا تنهار فكرة الشيء فى ذاته من أساسها. ولابد أن نلاحظ فى عناية أثر هذا الانهيار، فصور المعرفة: الزمان والمكان، وكذلك المقولات هى كلها نتاج للعقل، وليست نابعة من شيء خارجى. وقد افترض كانت أن العامل الآخر - وهو الإحساس - يرجع إلى مصدر خارجى هو «الشيء فى ذاته» وهى الفكرة التى بيّنا تناقضها، وعلى ذلك فالنتيجة الوحيدة هى أن هذا العامل الآخر لا يأتى من مصدر خارجى، وفى هذه الحالة لابد أن يكون هو الآخر من نتاج العقل. ومن هنا تكون المعرفة كلها عقلية. وهكذا رد هيجل عامل المعرفة - وهو عامل الوجود المباشر، والفردية، الذى حصره كانت فى ملكة الحساسية - إلى الفكر، وبذلك أنكر هيجل الفصل بين الفكر والمعرفة، وقدم لنا معنى حقيقياً للنشاط الذى نسبه كانت إلى الفكر. وباختصار فقد التقى هيجل فى ذلك مع كل تلامذة «كانت» العظام [1].

٩٤ - انتهينا إلى أن المعرفة كلها عقلية، فليس ثمة سوى العقل، أما الإحساس فليس إلا ضرباً من ضروب النشاط العقلى، فالعقل هو الذى يدرك إدراكاً حسياً وهو الذى يتخيل، ويتصور، ويرغب، ويريد.. إلخ. وهو حين

(١) G.R. Mure: " An Introduction to Hegel ". P.114.

يكون حاسًا، أو مدركاً إدراكاً حسياً، إنما يجد موضوعه فى شىء حسى، وهو حين يتخيل يجد موضوعه فى تصوير ذهنى، وهو حين يريد يجد موضوعه فى هدف أو غاية.. ولكن فى مقابل ذلك كله فهو لابد أن يشبع حياته الداخلية العليا، وحياته الداخلية العليا، هى الفكر [1]. ومن هنا فإن العقل يجعل من الفكر موضوعاً له، وهو بذلك يعود إلى نفسه، بأعمق معنى لهذه الكلمة؛ لأن الفكر هو مبدأ العقل، وهو ذاته النقية الصافية» [2]. ومعنى ذلك أن ظاهرة الوعى وهى الظاهرة الإنسانية الأصيلة لا تظهر فى أول أمرها فى صورة الفكر، وإنما فى صورة إدراك حسى، أو تصوير ذهنى.. وهى صور ينبغى التمييز بينها، وبين الفكر بمعناه الدقيق [3] ومعنى ذلك أن الإحساس ليس غريباً عن الفكر، بل إن «الإحساس الذى يُعزل عن الفكر هو تجريد لا يمكن تصوره، فالإحساس دائماً مشحون بالفكر، أو قل: إن الإحساس هو الفكر وهو جنين» [4]. وفى مثل هذا الموقف تكون المشكلة – كما يقول هاملن– هى كيف يمكن أن نميز بين الإحساس، وبين غيره من ضروب النشاط العقلى [5]. ويجيب هيجل على ذلك بقوله: إن المعيار فى التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل هو «الموضوع»: فإذا كان نشاط العقل ينصب

---

(١) للفكر عند هيجل معان كثيرة ولكن يمكن أن نميز بين معنيين هامين: الفكر بمعناه الواسع، والفكر بمعناه الضيق. والمعنى الأول هو الذى يرادف الوعى تقريباً. يقول عنه هيجل: «الفكر هو الذى يميز الإنسان عن الحيوانات الدنيا، ومن ثم فإن ما تنعته بأنه إنسانى فهو كذلك لسبب واحد فقط وهو أنه يرجع إلى عملية التفكير». موسوعة (٢) . أما المعنى الضيق فهو الذى يشكل موضوع الفلسفة: «والفلسفة من ناحية أخرى هى صورة خاصة من الفكر أو هى نمط يتحول فيه التفكير إلى معرفة: معرفة من خلال الأفكار». موسوعة (٢). غير أن هذين المعنيين لا يمثلان ملكتين منفصلتين، فهيجل يرفض النظرية التى تقسم العقل إلى ملكات، ويرى أن العقل واحد وإنْ كان يكشف عن نفسه فى صور متعددة. وأعلى صورة للعقل هى المقولات التى يدرسها المنطق.

(٢) Hegel: Enc. (11); (3); (20).

(٣) Hegel: Enc. (2).

(٤) W. Wallace: "Prolegonena to The Study of Hegel's Philosophy. and Especially of His Logic" p.359 (OXFORD 1931).

(٥) D.W. Hamlyn: "Sensation and Perception: A History of The Philosophy of Perception". p.141 (International Lib 1961).

على موضوع حسى سُمّى النشاط العقلى فى هذه الحالة إدراكاً حسياً، وإذا انصب على تصوير ذهنى كان تخيلا.... إلخ، ومن ثم فإن أعلى ضروب النشاط العقلى هى تلك التى يتخذ فيها العقل من نفسه موضوعاً لنشاطه، حيث يصبح هو نفسه الذات، والموضوع فى آن واحد، والحوار الذى يدور بين هذه الذات، وهذا الموضوع هو ما نسميه بالمنهج الجدلى الهيجلى.

٩٥ - ما هى الصور التى يكشف فيها العقل عن نفسه.. ؟ وكيف يمكن أن تفيدنا فى توضيح الخطوط العامة للمنهج الجدلى..؟.

يمكن أن نقول بصفة عامة: إن العقل يمر بمراحل ثلاثة، هى على التوالى:

١ - مرحلة الوعى المباشر: وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التى تدركه، وفى حياد معها.

٢ - مرحلة الوعى الذاتى: حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات، وأن الاستقلال الأول قد تحطم وانهار.

٣ - مرحلة العقل: وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات، ومختلف عنها فى وقت واحد.

ولو تأملنا قليلاً هذه المراحل الثلاثة لوجدنا أنها تمثل سمة رئيسية تطبع بطابعها المنهج الجدلى فى جميع خطواته. فأول خطوة يبدأ بها المنهج الجدلى هى دائماً خطوة مباشرة، وفيها يبدو الموضوع - أى موضوع نبدأ به - كما لو كان مستقلاً عن غيره، ولا يرتبط بشىء سواه. إلا أن هذا الاستقلال ظاهرى فقط، إذ سرعان ما ينقلب الموضوع من تلقاء نفسه إلى ضده، ويصبح هذا الضد نفسه الذى كان يبدو فى أول الأمر مستقلاً عنه. فإذا ما بدأنا - مثلاً - بمرحلة الوعى المباشر، وهى المرحلة التى يبدأ فيها الوعى فى إدراك العالم الخارجى، فإننا نجد أن العالم الخارجى فى هذه المرحلة يكون مستقلاً عن الوعى «فالموضوع موجود، وهو الحقيقى، وهو الماهية، إنه موجود لا يتأثر قط بأن يعرف، أو لا يعرف» [1]. فهو مستقل تماماً عن الوعى الذى يدركه، وعن الطريقة التى

(١) Hegel: "Phenomenology; "P. 151. (Trad. Fran. Tome I. P. 83).

يدرك بها «غير أن المنهج الجدلى سرعان ما يبيِّن لنا أن هذا الاستقلال يتحطم وينهار، بحيث ننتهى إلى أن العالم الخارجى يلتقى مع الوعى على صعيد واحد» [١]. وهكذا نصل إلى مرحلة الوعى الذاتى وهى نقيض المرحلة الأولى، ثم نتبين أخيراً أنه إذا كان العالم الخارجى يتحد مع الوعى فى هوية واحدة، فإنه يختلف عنه فى نفس الوقت. وسوف يتضح ذلك كله إذا ما درسنا هذه المراحل بشيء من التفصيل:

أولاً : مرحلة الوعى المباشر:

١ - الوعى الحسى أو اليقين الحسى:

٩٦ – وأول مرحلة من مراحل الوعى المباشر هى مرحلة الوعى الحسى، أو اليقين الحسى، أو مرحلة الإحساس بصفة عامة، وهى مرحلة تتسم بالمباشرة [٢]. وذلك يعنى أن الموضوع عبارة عن موضوع مباشر، وأن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة، ومباشرة الموضوع تعنى أنه فرد جزئى، أو موضوع مفرد، يقف فى استقلال وعزلة عن الذات، إنه «هذا» أو «ذاك»؛ ومباشرة العلاقة تعنى أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعى، أعنى: أنه يدرك إدراكاً مباشراً على أنه «هناك»، فليس ثمة حلقة وسطى بين الفكر وموضوعه كما هى الحال حين نستنتج وجود الموضوع، وإنما هو حاضر أمامه. ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع هو المعرفة الحسية؛ فأولى المرحلة التى يمر بها العقل هى مرحلة المعرفة المباشرة، أو معرفة ما هو موجود مباشر. وعلينا أن نتقبل هذه المعرفة كما تبدو دون أن نغير منها شيئاً، بحيث يظل الإدراك مستقلاً عن كل تصور، وهذه المعرفة هى المعرفة الحسية، التى يمكن أن نسميها بلغة رسل الاتصال المباشر بموضوع ما ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه، ومضمون هذه

---

(١) J.N. Findlay: "Hegel: A-Re-Examination" P. 89-90.

(٢) لابد أن نلاحظ هنا أن كل بداية تتسم دائماً بالمباشرة، وأن المباشرة تعني الاستقلال الظاهري أو الحياد وعدم الارتباط بشئ آخر، والانعزال عن الموضوعات الأخري... إلخ، والواقع أن المباشر اصطلاح من أهم مصطلحات المنهج الجدلي عند هيجل وسوف نعرض له في الفصل الخاص بالمقولات – قارن فقرة ١٣٩ من هذا البحث.

المعرفة وفحواها يبدو لأول وهلة كما لو كان أكثر ألوان المعرفة خصوبة، وكما لو كانت هذه المعرفة غنية غنى لا حد له. ويبدو إلى جانب ذلك أنها أكثر ألوان المعرفة يقيناً وصدقاً، وأن جميع ألوان المعرفة الأخرى تقوم بها وتعتمد عليها: إنها لم تحذف حتى الآن شيئاً من الموضوع، فأمامها الموضوع نفسه بتمامه وكماله. (الظاهريات ص١٥١ - والموسوعة ٨٥ إضافة). وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المعرفة تُعَدُّ - في الواقع - أكثر ألوان الوعي تجرداً وفقراً؛ لأن مضمونها كله يمكن أن يلخص في هذه العبارة «هناك شيء موجود»، أو «هو موجود» [1]. وإذا قلت شيئاً أكثر من ذلك فقد تجاوزت هذه الدائرة وحللتها إلى سلسلة من التصورات أو الكليات.

٩٧ - إن المعرفة الحسية تهدف أساساً إلى إدراك الجزئيات: هذا المنزل وهذه الشجرة... إلخ، أي ما يرد وروداً مباشراً أمام الوعي: فهل يمكن أن تصل إلى ما تصبو إليه..؟ هل يمكن لها أن تدرك هذا الشيء الجزئي..؟ إنها في محاولتها هذه تقسم المعرفة إلى جانبين: ذات، وموضوع، فلنحاول تحليل هذين الجانبين، لنرى هل يمكن لها أن تدرك الجزئيات التي تزعم أنها اساس المعرفة كلها:

يبدو الموضوع - كما سبق أن ذكرنا - في استقلال كامل؛ فهو الموجود المباشر الذي يرد أمام الوعي وروداً مباشراً، وتبدو (الأنا) حالة من حالات المعرفة تعرف «الموضوع» فقط لأنه موجود، وهو الحقيقي، وهو الماهية، إنه موجود لا يتأثر بأن يُعْرَف أو لايُعْرَف، في حين أن المعرفة لا يمكن أن توجد ما لم يوجد الموضوع. فالموضوع هنا هو الأساس، وعلينا أنْ نبحث هذا الموضوع بحيث لا نفكر فيه، ونمعن النظر فيما يمكن أن يكون عليه، بل أن نبحثه كما هو في اليقين الحسي، ولنسأل الآن: ما هو «هذا» الموضوع... هذا الموضوع الجزئي

---

(١) يمكن أن يلخصها الفيلسوف الذي يحلل العملية من خارج، أما الشخص المدرك فهو لا يستطيع حتي أن يقول مثل هذه العبارة لأنها تتألف من مجموعة من التصورات، أي هي حزمة من الكليات مع أن ما يهدف إليه اليقين الحسي هو إدراك الجزئيات الحسية التي ترد أمامه مباشرة، والتي يزعم أنها أساس المعرفة، وأنه يستطيع إدراكها وأن يطمئن إلي صدق هذا الإدراك ويقين تلك المعرفة.

الذى ننشد معرفته فى هذه الحالة....؟ يبدو أن المقصود به هو هذا الشىء الجزئى الذى يوجد «هنا» و «الآن». فلنحلل هذه الصورة المزدوجة التى يوجد عليها الموضوع. ولنتساءل: ما الآن؟ ويمكن أن نجيب «الآن ليل» ولكى نخبر مثل هذا اليقين الذى تأتى به الحواس، فإن المطلوب القيام بعملية بسيطة جداً: دون هذه الحقيقة التى تأتى بها الحواس: والحقيقة - أياً كانت - لا تفقد شيئاً بتدوينها ولا بحفظها وبقائها، ثم انظر مرة أخرى إلى الحقيقة التى قمت بتدوينها، انظر إليها الآن فى وقت «الظهيرة»، ستجد أن عليك أن تعترف بأنها مضت ولا وجود لها. .مع ذلك فكلمة «الآن» موجودة، وهى لا تتأثر باختفاء الليل أو طلوع النهار، فهى لا تتأثر بوجود الليل أو النهار أو اختفائهما، كما أن الليل والنهار لا يعبران عن وجودها، فهما فى نفس الوقت وجودها، والشىء الذى ليس هذا ولا ذاك وهو فى نفس الوقت هذا وذاك، الشىء من هذا النوع هو ما نسميه بالكلى: ومن ثم فالكلى هو فى الواقع حقيقة اليقين الحسى، وهو المضمون الصحيح للخبرة الحسية. وذلك عكس ما كانت هذه الخبرة تنشد فى بداية الأمر؛ فهى كانت تهدف أساساً إلى إدراك الجزئى.

٩٨ - وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن الصورة الثانية التى يوجد عليها الموضوع، نشير هنا إلى خيط هام من خيوط المنهج الجدلى عند هيجل، وهو الذى وصلنا إليه الآن، وأعنى به فكرة «الكلى». فالمنهج الجدلى عند هذا الفيلسوف ينتقل فى خطواته الثلاثية بين كليات: أى من كلى إلى كلى آخر، يجمع بينهما كلى ثالث، أى أنه لا يتعامل قط مع الجزئيات. وسوف يتضح بعد قليل أننا لا نستطيع فى الواقع إدراك الجزئى على الإطلاق. والكلى عبارة عن تصور، والتصور عبارة عن فكرة، أو ذرة من ذرات الفكر، والفكر هو موضوع نشاط العقل، ونشاط العقل هو المنهج الجدلى عند هيجل. ولهذا فنحن نلاحظ هنا أمرين هامين: الأمر الأول: أن المنهج الجدلى حركة انتقال من كلى إلى كلى آخر، أو أنه حركة تنتقل بها ذرات الفكر - أو الكليات - من وضع إلى وضع آخر. وهذه الكليات نفسها على درجات، فهناك كليات مستمدة من الحس:

كالمنضدة، والشجرة، والمنزل... إلخ. وهناك كليات شبه حسية مثل كليات الرياضة: كالدائرة، والمربع... إلخ. وهناك كليات خالصة وهى المقولات: كالوجود، والعدم... إلخ. وبديهى أننا إذا ارتفعنا إلى الكليات الخالصة فسوف نجد الصورة الأساسية للمنهج الجدلى التى تظهر فيها قسماته واضحة متميزة وهذا ما نجده فى المنطق.

الأمر الثانى: هو أن الكلى - أياً كان نوعه - أشبه ما يكون بالقطرة من ماء البحر، فيها ملوحته وجميع خصائصه، ولهذا نجد أنه هو نفسه عبارة عن حركة ثلاثية: إيجاب، وسلب، ثم جمع بينهما: أى إيجاب دخله السلب. غير أن هذه الخطوات الثلاثة لا تمثل ثلاث مراحل، وإنما هى خطوة واحدة ثلاثية الإيقاع، أو هى ثلاثة جوانب لشىء واحد. فهى مُدْمجة فى ناتج واحد، هو ما نسميه بالكلى، فنحن نحاول - مثلاً - إثبات أن «الآن» شىء جزئى، ونقول: إنها «ليل»، وتلك خطوة أولى، خطوة إيجابية، ثم يتضح لنا أنها ليست هذا الشىء الجزئى، أى أننا نسلب عن هذا الشىء الجزئى فننفى أن «الآن ليل» (فالآن ليست مقصورة على الليل، وإنما هى يمكن أن تنطبق على أية لحظة أخرى من لحظات الزمان). ثم فى خطوة ثالثة نجمع هاتين الخطوتين السابقتين فى ناتج واحد: هو الذى يعبر عن حقيقتها، وهو ما هيتهما وهو الأساس فيهما. وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن الآن كلية، أى أنها فعلاً «ليل» وأنها فعلاً «ليست ليلاً» فى وقت واحد. (وبمعنى آخر هى ليل، ونهار فى آن واحد، وهى فى نفس الوقت ليست ليلاً ونهاراً، أى أنها ليست مقصورة على أحدهما دون الآخر. وهذا معنى قول هيجل السابق: إن الليل والنهار هما وجودهما، وليسا وجودهما فى وقت واحد). وهذه الحركات الثلاثة أو هذه الخطوة الواحدة التى تتألف من ثلاث زوايا هى ما نعنيه بالكلى؛ فالكلى قطرة من قطرات الفكر، فيه خصائصه، وفى قلبه خطواته الثلاثية، أو هو خيط من الخيوط التى يتألف منها نسيج العقل وماهيته؛ فهو فى جوهره ليس شيئاً غريباً عن العقل. جاء فى الكتاب المقدس أن الله حين أراد أن يخلق حواء أخذ ضلعاً من آدم وملأ

مكانه لحماً «وبنى الرب الإله الضلع التى أخذها من آدم امرأة، وأحضرها إلى آدم، فقال آدم هذه الآن عظم من عظامى ولحم من لحمى، هذه تدعى امرأة لأنها من امرىء أخذَتْ..» [1]. وكذلك فإن العقل يقول عن الكليات: «هذه عقل من عقلى، فقد اختفى طابعها الغريب...» [2]. فالكلى ذرة من ذرات الفكر تكمن فيه سماته وخصائصه، وهو - شأنه شأن كل حقيقة أخرى - عبارة عن وحدة عضوية من جوانب متعارضة، فهو أشبه ما يكون بالذرة التى تتألف من شحنة سالبة.

٩٩ - ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الصورة الثانية التى يوجد عليها الموضوع، وهى «الهنا»، فنجد أن «الهنا» - مثلاً - عبارة عن شجرة، ولكنى إذا ما تلفَّتُ حولى اختفت هذه الحقيقة، وانقلبت إلى ضدها، فالهنا ليست شجرة ولكنها منزل. ومع ذلك «فالهنا» نفسها لم تختف، إنها موجودة، وستظل موجودة مع اختفاء المنزل والشجرة...إلخ. وهى لا تتأثر بالمنزل أو الشجرة، ومن ثم فهى كلية [3].

معنى ذلك أن الصورة المزدوجة التى يوجد عليها الموضوع صورة كلية؛ فالآن كلية، والهنا كلية، وبالتالى فحقيقة الموضوع هى الكلى [4]. وإذا ما تأملنا كيف وصلنا إلى هذا الكلى الذى هو حقيقة الموضوع وماهيته - لوجدنا أننا وصلنا إليه عن طريق السلب (سلب الجزئى). والسلب توسط، إنه توسط الشىء المسلوب؛ فحين أقول - مثلاً - إن الآن ليست نهاراً فإننى بذلك أنفى ارتباطها بالجزئى. وأعبر صراحة عن كليتها. وكذلك فى حالة الهنا التى ليست شجرة فعن طريق هذا السلب، أو التوسط أصل إلى الكلى [5].

---

(١) سفر التكوين: ٢ (٢٢ - ٢٣).

(٢) Hegel: "The Philosophy of Right" Eng. Tran. by T. M. Knox.p. 226.

(٣) Hegel: "Phenomenology"; p. 153-154 (Trad. Fran, Tom. I.p. 84).

(٤) قارن وصفه للفكر بأنه الكلي وأنه ينشد إدراك الكلي الكامن في الأشياء، وإن هذا الكلي لا يوجد وجوداً فعلياً للعين المجردة، وإنما يدركه العقل وحده.. إلخ موسوعة (٢١) إضافة.

(٥) معني ذلك أن الآن كلية والهنا أصبحت كذلك هي المكان الكلي وعلي ذلك فالزمان والمكان باعتبارهما كليان ليسا مباشرين، ففي داخلهما يكمن السلب أو التوسط - راجع كذلك هيبوليت حاشية رقم ١١ في ترجمته الفرنسية لظاهريات الروح جـ١ ص٨٥.

وهنا نلاحظ خيطاً آخر من خيوط المنهج الجدلي عند هيجل. فالمباشرة (هنا شجرة، أو الآن ليل...إلخ). قد أدت بنا إلى السلب (ليست الهنا شجرة، وليس الآن ليل)، أى إلى التوسط؛ ثم أدى هذا التوسط إلى مباشرة جديدة، مباشرة دخلها السلب وهي: الآن الكلية، والهنا الكلية. وسوف نلاحظ دائماً أن كل مباشرة تؤدي إلى توسط (أو سلب). وهذا التوسط يسير إلى مباشرة جديدة تحوي في جوفها التوسط السابق.

١٠٠ - تبقى الذات أو الأنا فقد يقال: إن حقيقة اليقين الحسي ترجع إلى أن الأنا ترى الموضوع، وتسمعه مباشرة...إلخ. ولكن لو حللنا الأنا لوجدنا ما يأتي:

أنا - هذا الأنا - أرى شجرة، وأصر على أن الهنا شجرة، ولاشيء غير ذلك. بينما يرى (أنا) آخر منزلاً، ويصر على أن الهنا منزل وليست شجرة، وكلا القولين تدعمه دعامة واحدة هي مباشرة الرؤية [(١)].

ولكن الشيء الذي لا يختفي في جميع هذه الحالات هو الأنا باعتبارها أنا كلية: الأنا التي ليست رؤيتها هذه الشجرة أو هذا المنزل، ولكنها الرؤية فحسب التي هي متوسطة من خلال سلب هذا المنزل وهذه الشجرة...إلخ. وهي بهذا الشكل لا تتأثر بما يرتبط بها: كالمنزل، أو الشجرة، أو غيرها. ومن هنا كانت الأنا كلية هي الأخرى مثلها في ذلك مثل: الآن، والهنا، وهذا...إلخ.

اتضح مما سبق أن الموضوع كلي، وأن الأنا كلية (وكذلك الآن، وهنا وهذا....إلخ) ولكني كنت «أقصد» إدراك الجزئي في اليقين الحسي، ومن ثم فاليقين الحسي الذي ينشد إدراك الجزئي لا تكمن ماهيته في الموضوع، ولا في الذات؛ لأن الموضوع والأنا - كالآن والهنا - هما كليان، فأين تكمن ماهية هذا اليقين الحسي إذن..؟.

١٠١ - ما دام هذا اليقين الحسي يأبى أن يظهر على الإطلاق إذا ما ركزنا انتباهنا على أن الآن ليل، فسوف نقوم بمحاولة جديدة لعلنا نستطيع إدراك

(١) Hegel: "Phenomenology"; p. 155-- Trad. Fran, Tom. I.p. 85-6.

ماهية هذا اليقين الحسي. سوف نذهب إليه، وندع أنفسنا تدخل وتشير إلى الآن التى تأكدت، أى لابد أن نترك أنفسنا تشير إلى هذه اللحظة وتظهرها؛ لأن صدق هذه العلاقة المباشرة هو صدق هذه الذات التى حصرت نفسها فى حدود إحدى الآنات أو إحدى الهنات، فإذا ما حاولنا فحص الصدق فيما بعد، أو أصبحنا بعيدين عنه، فإن هذا الصدق لن يكون له معنى على الإطلاق، لأننا بذلك نكون قد ألغينا المباشرة التى هى جزء من ماهيتة. ومن ثم فإن علينا أن نترك أنفسنا تتخذ المكان الذى تتخذه كل أنا شبيهة بها: نفس «هذه» – عينها – التى هى الذات التى تعرف اليقين. ودعنا الآن نرى كيف يتكون هذا الشيء المباشر الذى يظهر أمامنا حين أشير إلى الآن: هذه الآن، الآن أى فى هذه اللحظة نفسها، أجد أنها لسوء الطالع انتهت ولم يعد لها وجود، فالآن الموجودة هى آن أخرى غير تلك التى أشير إليها، ولكنى حاولت الوصول إلى هذه الآن التى أشير إليها فعلاً، ولم أتأخر فى ذلك: إنه نفس الوقت الذى كانت موجودة فيه، غير أنى أجدها تظهر أمامى على أنها آن «مضت»، وأن ذلك حقيقتها [1]. ومعنى ذلك أنها لا تعبر عن حقيقة الوجود المباشر، ولا جدال فى صحة ذلك فهى فعلاً مضت، وما مضى لا يعبر عن الوجود الحاضر، مع أن مشكلتى هى الوصول إلى هذا الوجود المباشر [2]. ومن ثم فحين أشير إلى الآن فإننى أجد أمامى عملية أو حركةتسير على النحو التالى: (أ) أشير أولاً إلى الآن وأؤكد أنها حقيقة. (ب) ثم أجد أن ما أشير إليه هو شيء مضى أو ألغى، وأنا بذلك أنسخ أو أتجاوز الحركة الأولى. (جـ) غير أننى أجد فى مرحلة ثالثة أن ما قد مضى موجود، وبالتالى فأنا ألغى أو أبطل أنها مضت، أى أنفى المرحلة الثانية، بذلك أنفى نفى الآن، وأعود بهذا الشكل إلى الموقف الأول، وهو أن الآن موجودة. ومن ذلك كله نرى أن الآن والإشارة إليها تتكون بهذه الطريقة

(١) تجدر دائماً ملاحظة العلاقة بين الوجود الماضي وماهية الشئ الحقيقية، ومعني ذلك أنه لا يمكن إدراك الشئ وهو في مباشرته، وإنما لابد من إدراكه علي أنه متوسط : أعني من خلال شئ آخر هو المباشر. قارن فقرة ٢٠٨ من هذا البحث.

(٢) Hegel: "Phenomenology"; P. 156 - Trad. Fran. Tom. I. P.88.

بحيث لا تكون واقعة مباشرة بسيطة، وإنما عملية تحوى فى جوفها لحظات متباينة.

والسبب فى ذلك أن الآن عبارة عن وقت بسيط من الزمن يحوى فى جوفه عدداً كبيراً من الآنات وهو الساعات؛ والآن من هذا النوع الجديد - أى الساعة - هى كذلك عبارة عن عدد من الدقائق، وهذه الآن الجديدة - الدقيقة - هى بنفس الطريقة عبارة عن عدد كبير من الآنات... وهلم جرا. وعملية إظهار الآن بهذا الشكل هى العملية نفسها التى تعبر عن حقيقة الآن، أعنى: أنها نتيجة أو كثرة من الآنات جمعت وأدمجت فى آن واحدة، وبهذه الطريقة نصل إلى أن الآن كلية.

والهنا التى أشير إليها هى كذلك: هذه الهنا التى هى فى الواقع ليست الهنا ولكنها عبارة عن: أمام، وخلف، وفوق، وتحت، ،يمين، ويسار...إلخ. والفوق نفسه عبارة عن كثرة كذلك فهو: فوق، وتحت، وخلف... إلخ. فالهنا التى نريد إظهارها تختفى فى غيرها من الهنات الأخرى، وهذه تختفى بدورها بنفس الطريقة. قد يقال: إن الهنا التى كنت أقصدها هى «النقطة» ولكنها ليست موجودة، بل على العكس حين يشير الإنسان إلى النقطة على أنها موجودة، أعنى على أن لها وجوداً فعلياً، فإن فعل الإشارة هذا يبرهن هو نفسه على أنها ليست معرفة مباشرة ولكنها عملية أو حركة من الهنا المقصودة خلال كثرة من الهنات حتى نصل إلى الهنا الكلية التى هى كثرة من الهنات، تماماً، كما أن الآن عبارة عن كثرة من الآنات.

١٠٢ - لم نستطع حتى الآن أن نصل إلى الجزئى الذى كنا «نقصده» أو «نعنيه».

والواقع أننا لن نصل إليه أبداً، اللهم إلا إذا حصرنا أنفسنا داخل إهابنا ولم نتفوه بكلمة واحدة. وفى هذه الحالة لابد أن نسأل أنفسنا: ما قيمة هذا الإحساس الذى لا نستطيع التعبير عنه..؟ وسوف تكون الإجابة هى: «إن

الإحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له، دع عنك أن يكون حقيقة عليا » (١).

والسبب فى ذلك أن كل كلمة فى أية لغة – وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التى يقال إنها بلا مفهوم – تدل على تصور من التصورات، وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها، بل هناك كذلك تصورات للأفعال، والكيفيات، والعلاقات: فكلمة «يعطى» عبارة عن تصور لأنها تصف فئة من الافعال، وكلمة «هذا» عبارة عن تصور ما دامت لا تُطلق على شىء واحد مفرد، بل على جميع الأشياء، ولأن كل شىء يمكن أن يقال عنه «هذا». وكلمة «يكون» عبارة عن تصور ما دامت الأشياء تكون. وكلمة «فى» تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات... وهكذا. فليست هناك كلمة فى أية لغة لا تعنى تصورا من التصورات» (٢).

ومن ثم فلو قلت: «الفرد»، أو «هذا الفرد»، أو «هنا»، أو «الآن» – لوجدت أن هذه الكلمات كلها حدود كلية، فأى شىء وكل شىء يمكن أن يكون فرداً وهو «هذا الفرد»، وإذا كان شيئاً حسياً فهو «هنا والآن». وكذلك حين أقول «أنا» فإننى أعنى بها ذاتى الفردية مستبعداً بذلك ذوات الآخرين. إلا أن ما أقوله، أى كلمة «أنا» هو بالضبط ما تقوله كل أنا أخرى تستبعد الآخرين بنفس الطريقة، فكل إنسان يشترك معى هو الآخر فى كونه «أنا» (٣).

وليس معنى ذلك أن هناك ألواناً من المعرفة التصورية، بل إن المعرفة كلها تصورية، ومن ثم فلا يمكن أن تنتج من الإحساس وحده، أعنى: من الإحساس بما هو كذلك. وما نقوله عن شىء ما – هو أنه عبارة عن كذا وكذا

(١) Hegel:Enc. (21).

(٢) W. T. Stace: The Philos. of Hegel" (6).

(٣) معني ذلك أن هيجل يرفض المثالية الذاتية (كتلك التي عبر عنها باركلي مثلاً). فهو هنا يرفضها ويري أن الأنا الجزئي الذي يصر أن «رأيه» أو «فكرته» عن الأشياء هي وحدها الحقيقة، يصتدم بأنا غيره من الناس التي تصر بدورها علي «رأيها» – قارن تعليق هيبوليت علي الترجمة الفرنسية لظاهريات الروح – حاشية ١٤ ص٨٦ من الجزء الأول. وقارن أيضاً لفقرة رقم ١٢٨ من هذا البحث.

من التصورات؛ لأن كل ما نقوله ليس إلا كلمة، وكل كلمة عبارة عن تصور: «إن الذين يتحدثون عن وجود الأشياء الحسية أو الأشياء الخارجية التي يمكن أن نحددها بدقة أكثر، فنقول: الأشياء الجزئية، «يقصدون» هذه القطعة من الورق التي أكتب عليها، ولكنهم لا يقولون لنا ماذا «يقصدون». لو كانوا حقاً يريدون أن يقولوا لنا: إن هذه القطعة من الورق هي «ما يقصدون» فإن ذلك مستحيل [1]؛ لأن «هذه» الحسية - وهي المقصودة - لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق اللغة التي تنتمي إلى الفكر: أعني إلى ما هو بذاته كلي» [2].

إنني حين أقول - مثلاً - عن الشيء الذي أمامي: إنه أبيض، ناعم، مستطيل، صلب، مفيد... يسمى ورقة، فإنني أجد أن جميع هذه المحمولات عبارة عن تصورات: «ولكن لا شك أنهم «يقصدون» هذه القطعة من الورق الموجودة هنا، والتي تختلف أتم الاختلاف عن تلك القطعة من الورق، ولكنهم بذلك يتحدثون عن أشياء موجودة بالفعل، أي أشياء خارجية وحسية، وهي عموماً حقيقية وجزئية... إلخ، أعني أنهم يقولون عنها ما هو في بساطة: كلي.. ومعنى ذلك أن ما لا يمكن التعبير عنه هو شيء غير حقيقي وغير عقلي، هو شيء «مقصود» فقط. وإذا لم نقل عن شيء ما سوى أنه شيء موجود وخارجي فحسب - فإن مثل هذه الأقوال تجعله أكثر الأشياء كلها كلية وعمومية. لأننا إنما نعبر بذلك عن هويته مع الأشياء الأخرى أكثر مما نعبر عن اختلافه عن أي شيء آخر. فحينما أقول «شيء مفرد بذاته» فأنا في هذه الحالة أجعله كلياً تماماً؛ لأن كل شيء يمكن أن نقول عنه «شيء مفرد بذاته». وبنفس الطريقة نجد أن عبارة «هذا الشيء» تطلق على أي شيء وعلى كل شيء كيفما نشاء. و «هذه القطعة من الورق» كلية بنفس الطريقة؛ فكل ورقة وأي ورقة هي «هذه القطعة من الورق». وبالتالي ففي جميع الحالات تراني أعبر عما هو

(١) يشير هيجل بذلك إلي «هروكروج Herr Krug» الذي تحدي المثاليين - ولا سيما هيجل - أن يستنبطوا له القلم الذي يكتب به استنباطاً أولياً خالصاً. وهو بذلك يريد أن يقول: إن الجزئيات لا يمكن استنباطها منطقياً. وسوف نعود إلي اعتراضه فيما بعد، قارن فقرة رقم ٤٠٧ من هذا البحث.

Hegel: "Phenomenology"; p. 159-- Trad. Fran, Tom. I.p. 90 CF. Lnc 20. (٢).

كلي، وإذا حاولت تدعيم قولي فأشرت إلى هذه القطعة من الورق، فإنني بذلك أصل إلى ما هو حقيقي في اليقين الحسي. ذلك لأنني أشير إليها على أنها «الهنا» التي هي عبارة عن «هنا» تتكون من عدد كبير من الهنات الأخرى، أو هي في ذاتها كثرة من الهنات: أي أنها كلية.

فقد نود لكلماتنا أن تعني شيئاً جزئياً تماماً، وقد نقصد بها شيئاً جزئياً معيناً، بيد أن طبيعة اللغة تحبط هذا المقصد وتقلبه رأساً على عقب؛ لأن كلماتنا لابد بالضرورة أن تعني شيئاً كلياً مجرداً. ومن هنا فإن الجزئيات التي تدركها الحواس لا نستطيع أن نصل إليها عن طريق اللغة على الإطلاق.

٢- الإدراك الحسي:

١٠٣ - لقد كان الوعي الحسي يظن في البداية أن معرفته غنية غنى لا حد له، واضحة وضوحاً كاملاً: «وهو في تقدير الناس أكثر ألوان الوعي عينية، وهو أكثرها غنى وخصوبة، ولكن ربما كان ذلك يصدق بالنسبة إلى ما أمامه من مادة، أما من حيث ما يتضمنه من فكر فهو في الواقع أكثر ألوان الوعي تجرداً وفقراً» [١]. ومن هنا فإن عليه الآن أن يعترف بأن معرفته هي: «من أكثر ألوان المعارف غموضاً، لأنها عبارة عن معرفة «هذا» بصفة عامة، ومعرفة شيء ما هنا، والآن، و «هذا» مجرد «هذا» تعني أي شيء أو هي لا تعني شيئاً على الإطلاق. والنتيجة هي أن الموضوعات التي يمكن معرفتها تصبح شيئاً أكثر من مجرد الوقائع الجزئية، أي أكثر من مجرد «هذا».. فالموضوعات التي نعرفها تتضمن علاقة بين هذا وذاك، وبين «الآن» و «بعدئذ»، وبين «هنا» و «هناك»... وهي بالتالي عبارة عن مجموعة هائلة من العلاقات المتداخلة المتنوعة، ومن ثم فالموضوع يدرك وسط أرضية، أو أن الشيء الواحد يدرك على أن له خواص أو كيفيات كثيرة.» [٢].

(١) Hegel: Enc. (85) Z.

(٢) J.M. Baldwin: "Dictionary of Philosoply & Psychology" Vol. I. P.457 (Art Hegel).

وهكذا ينهار اليقين الحسى باعتباره الأساس الشامخ للمعرفة بأسرها ، فقد ظهر أنه ليس إلا معرفة ضمنية أو بالقوة فحسب، أما إذا أردنا معرفة صريحة بالفعل فلابد لنا من أن نخطو خطوة أخرى نحو الإدراك الحسى، وفيه سيكف الموضوع الذى أمامنا عن أن يكون مجرد «هذا»، وإنما سيصبح شيئاً يتسم بعدد من الخصائص أو الكليات المتميزة. فقد يكون - مثلاً - قطعة من الملح تدرك على أنها: بيضاء، صلبة، مكعبة الشكل... إلخ ، وذلك يوضح لنا أن ثروة الصفات التى تنسب فى العادة إلى اليقين الحسى تنتمى فى الحقيقة إلى عملية الإدراك الحسى.

١٠٤ - يلاحظ مما سبق أن اليقين الحسى يؤدى إلى تناقض، لأنه كان يهدف فى الأصل إلى معرفة هذا الشيء الجزئى الذى أمامه ، ويرى أن معرفته هى الأساس الذى تقوم عليه كل معرفة أخرى «وأنها غنية غنى لا حد له». ثم اتضح لنا أن هذه المعرفة قد تحولت إلى شيء لا معنى له، وإلى شيء لا يمكن معرفته، أو إلى شيء غير موجود على الإطلاق. ولقد كانت هذه المرحلة من مراحل الوعى ترى أن هذا الشيء الجزئى الذى أمامها معزول عن غيره، وهو قائم بذاته أمامها مباشرة دون أن يرتبط بشيء آخر، ثم رأينا أن أساس هذا الشيء الجزئى وماهيته هو التصورات أو الكليات بصفة عامة، وطابع الكلية هذا هو نقيض ما كان يزعمه الوعى الحسى. ومن هنا فإن الوعى الحسى يناقض نفسه ويهدم محاولته هذه. ذلك لأن الحواس لا تستطيع أن تدرك غير الموضوع المغلف بالكلية فهى تدرك «هذا» على ما هى عليه، أعنى على أنها عضو فى فئة، وهى تدرك الشجرة على أنها عضو فى فئة، أعنى أنها تدركها فى طبيعتها الكلية أو على أنها متوسطة ومرتبطة بغيرها من الموضوعات. وهذا الوعى الذى يصل إلى الطابع الكلى فى الموضوع هو الإدراك الحسى.

١٠٥ - ويمكن أن نوضح العملية السابقة بطريقة أخرى فنقول: إن البحث وراء المباشر بحث لا طائل تحته، وبالغاً ما بلغ هبوطنا إلى أدنى درجة فى سلم الوعى، فإننا لن نجد أبداً هذا الإحساس العارى، أو تلك المباشرة الخالصة،

ولكننا سنصل دائماً إلى التوسط. وهذه الحقيقة أوضحها «مل» في قوله: «إن الإنسان حين يقول: «إنني أرى شقيقي» فإن عبارته هذه ليست صحيحة؛ لأن ما يراه فعلاً هو «سطح معين له لون»، أما الوعي بأن هذا السطح هو شقيقه، فإن ذلك ليس ملاحظة مباشرة (شيء مباشر) وإنما هو استدلال (أي توسط). ولكن لو أننا افترضنا أننا حين نهبط إلى «سطح معين له لون» فإننا نصل إلى المباشرة، فإننا نكون جد مخطئين. «فاللون» و «السطح» هي كليات، ومن هنا فإن الإحساس كلي. والمباشرة الخالصة لا يمكن الوصول إليها مطلقا؛ لأنه حتى أدنى الإحساسات تتضمن توسطاً وكلية، وأقل وعي حسي يمكن تصوره يوجد فيه توسط، ومن ثم فهو إدراك حسي. ولهذا يمكن أن نقول: إن الاستنباط السابق يتألف على النحو التالي: النتيجة (وهي الإدراك الحسي)، موجودة بالقوة أو ضمناً في المقدمة (الوعي الحسي) وهذا الطابع المنطقي يتسم به الاستنباط الهيجلي كله.

وهنا نصل إلى خيط جديد من خيوط المنهج الجدلي، وهوأن سير المنهج لا يؤدي بنا إلى شيء جديد كل الجدة، وإنما هو يُظْهِر فقط ما كان مستتراً أو خافياً، أو ما كان بالقوة بحيث يبدو واضحاً وصريحاً، وتلك نقطة هامة سوف نعود إليها فيما بعد [1].

١٠٦ – انتهينا إلى أن المرحلة الأولى وهي مرحلة اليقين الحسي مرحلة متناقضة. وها نحن أولاء نصل إلى المرحلة الثانية: مرحلة الإدراك الحسي، حيث نجد الموضوع الموجود أمام الوعي لم يعد مجرد إحساس فرديٍّ، وإنما هو شيء له خواص، أو هو على وجه الدقة «واحد» له كيفيات كثيرة، وهذه الكيفيات هي الكليات التي نصف بها الشيء. فهذه المنضدة – مثلاً – لها خواص أو كيفيات كثيرة تشترك فيها مع الأشياء الأخرى التي تسمى مناضد أيضاً، وهي ليس لها كيفيات أو خواص المقاعد، أو المنازل، أو الاشجار.... إلخ. وعلى ذلك فجانب الكلية أو التوسط هو «الخواص». وجانب الجزئية أو

(١) في الفصل الخاص بالمقولات ، قارن فيما بعد الفقرة رقم ١٤٤.

الفردية المنعزلة يكمن في الشيء؛ لأن الشيء بدون خواص هو المباشرة التي لا يمكن الوصول إليها، والتي لا نستطيع أن نقول عنها شيئاً، طالما أنه حتى في قولنا عنها، إنها «هذا» فإن ذلك لابد أن يتضمن توسطاً، إذ معناه أن لها صفة أو خاصية «هذا» الكلية.

فالموضوع بما أنه شيء فهو «واحد». وهو بما أن له «خواص» فهو كثير، ولكن كون الشيء واحداً وكثيراً في آن معاً يعني أنه متناقض مع نفسه: بل هو بالأحرى «نسيج من المتناقضات هي – من حيث الأساس استنباطات فحسب من التناقض الرئيسي – وتطوير له – الموجود بين الموضوع باعتباره كلياً وفرداً جزئياً في وقت واحد: فهو باعتباره كلياً له «خواص» أو هو له علاقات بغيره من الأشياء الأخرى، أو له وجود من أجل الآخر. وهو بما أنه فرد جزئي «هذا» أو «الشيء» مقطوعاً عن الأشياء الأخرى ومغلقاً على نفسه فهو وجود من أجل ذاته [1]. ولهذا السبب فإن كل إدراك حسي يتضمن هذا التناقض بين الكلية والفردية الموجودين في الموضوع الواحد.

٣ – الفهم

١٠٧– كان موضوع الوعي الحسي هو الجزئي المباشر غير المتوسط. ولقد رأينا استحالة وجود مثل هذا الموضوع، فارتفع الوعي إلى الإدراك الحسي، ولم يعد يتخذ لنفسه موضوعاً مباشراً وإنما مركباً من الجزئية والكلية. والحقيقة التي أبرزها الإدراك الحسي هي أن الكلية – وليست الجزئية – هي الأساس لأنها تضفي معنى على «هذا» الجزئية. غير أن موضوعه باعتباره إدراكاً حسياً ليس كلية خالصة، وإنما هو كلية ممزوجة بالجزئية، وهو يجد الآن أن ذلك ارتباط متناقض يعطينا موضوعاً متناقضاً. فالحقيقة ليست جزئية عارية

---

(١) سوف يتضح ذلك في المنطق، وبصفة خاصة في الفصل الثاني من الباب الثالث: وهو دائرة الماهية، حيث نجد أن الوجود في الذات أو الانعكاس في الذات لا يمكن أن ينفصل عن الوجود من أجل الآخر أو الانعكاس في الآخر، فنحن هنا نجد بذور المنطق وخيوط المنهج الجدلي.

(الوعى الحسى)، وليست جزئية ممتزجة بالكلية (الإدراك الحسى)، وإنما لابد أن تكون كلية خالصة مع عنصر للجزئية مرفوعاً تماماً. وذلك يعنى تغيراً فى نوع الكلية؛ لأن الكلية فى الإدراك الحسى لا تعنى سوى الكليات الحسية مثل: الشجرة، والمنزل... إلخ، أى كليات عبارة عن تصورات لموضوعات الحس أو لكيفيات تدرك إدراكاً حسياً، وهى إن لم تكن كذلك فإن إدراكنا فى هذه الحالة لا يكون إدراكاً حسياً. غير أن الوعى فى ارتفاعه من الإدراك الحسى ينتقل بالضرورة إلى كليات لا تدرك إدراكاً حسياً: أى إلى كليات لا حسية. وهذه الكليات الجديدة عبارة عن كليات غير مشروطة. فهيجل يرى أنه ما دامت كليات الحس كليات مشروطة - أعنى أنها كليات لا تنطبق على الخبرة إلا بشرط أن تكون هناك كليات أخرى تنطبق عليها أيضاً - فإنه لابد أن تكون هناك كليات غير مشروطة، هى موضوع الفهم.

وهذا شىء لا يدركه الإدراك الحسى وحده - فالإدراك الحسى خاضع للمتناقضات التى ذكرناها آنفاً بين وحدة الموضوع وتعدد خواصه. ومن هنا فلا مندوحة للإدراك الحسى من مواجهة مشكلة الواحد والكثير.

ويستطيع الفهم حل هذه المشكلة بالرجوع إلى الكلى غير المشروط. ويطلق هيجل على هذا الكلى غير المشروط اسم «القوة». وهى فى الواقع فكرة شبيهة بالقانون؛ لأن الارتباطات التى تشبه القانون بين خواص الشىء هى التى تحدد وحدته. (هاملن - المرجع السابق ص١٤٤).

فالفهم ينظر إلى الكلى الخالص أو الكلى غير المشروط على أنه «القانون»، وإلى عالم ما فوق الحس على أنه «مملكة القوانين». وهكذا نجد أن قانوناً واحداً مثل قانون الجاذبية يتجلى فى عدد لا حصر له من الظواهر التى تعبر عن الجاذبية الجزئية، أو نجد من ناحية أخرى أن الكلى - كقانون الكهرباء مثلاً - يظهر فى عالم الحس فى صورة لانهاية لها من الظواهر الكهربية الجزئية، وهذه الظواهر كلها عبارة عن أمثلة لقانون واحد.

وقد يبدو فى بداية الأمر أن القوة عبارة عن حقيقة موجودة ومستقلة عن ظواهرها، وأن الظواهر التى تتحقق فيها هذه القوة موجودة هى الأخرى ومستقلة عن هذه القوة، أو أنهما جانبان مستقلان: فالقوة عبارة عن وجود غير متحقق، وتحققها الخارجي موجود وقائم بذاته، والأولى (القوة) تفسر الثانية (مظاهر تحققها) - غير أن ذلك وهم باطل؛ إذ سرعان ما يتضح لنا هذا إذ أن الاستقلال ما هو إلا افتقار متبادل [١]. فالظواهر التى تتحقق فيها القوة لازمة للقوة، والقوة لازمة كذلك لتجلياتها، بمعنى أنه من الضرورى للقوة. أن توجد حتى تفسر تجلياتها، وكذلك لابد للتجليات أن توجد كتعبير عن القوة، أى أن القوة لابد أن تعبر عن نفسها فى ألوان من التجليات ، والتجليات هى شرح وبسط لهذه القوة. (الظاهرات ص١٨٤).

١٠٨ - وهنا نصل إلى خيط على جانب عظيم من الأهمية بالنسبة للمنهج الجدلى عند هيجل، وأعنى به مرحلة الفهم التى وصلنا إليها الآن، ذلك لأنها تمثل دائماً الخطوة الأولى فى هذا المنهج، وهى الخطوة التى سبق أن وصفناها بأنها خطوة مباشرة تبدو مستقلة عن غيرها معزولة ومنفصلة عن كل شيء آخر؛ وذلك لأن الفهم مرحلة من مراحل الوعى تنشد الدقة فى جميع الأشياء، وذلك عامل ضرورى فى أى منهج من مناهج الفلسفة، إذ من غير دقة الفكر، وبدون التعرف على الفروق الواضحة سوف نتوه فى غياهب الأفكار الغامضة. وينظر هيجل إلى مرحلة الفهم على أنها تلك المرحلة من مراحل تطور الوعى التى يُنظر فيها إلى الأضداد على أنها يعاند بعضها بعضاً، وأنها لا يمكن أن تجتمع على الإطلاق «والفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية التى تضع حداً فاصلاً ومتيناً بين فكرة وفكرة أخرى تعارضها، ونستطيع أن نرى ذلك فى وضوح فى هذا المبدأ الصلب. «إما... أو» فالعالم إما متناه أو غير متناه. وهو لابد أن

(١) مما تجدر الإشارة إليه أن جميع هذه الأفكار ستظهر كمقولات في المنطق ولا سيما في دائرة الماهية التي تمثل وجهة نظر الفهم، فهناك سنجد: مقولة الشئ وخواصه، والقوة ومظهر تحققها... إلخ ومعني ذلك أن تحليل العقل من الناحية الابستمولوجية يعطينا نفس الخيوط الهامة التي سيتضح معالمها في تحليل العقل الخالص في المنطق.

يكون أحد هذين النقيضين، أما الفلسفة النظرية، التى تأخذ بمبدأ العقل، فهى لا تتقبل مثل هذه الصيغ الناقصة» [1]. وقوانين أرسطو الثلاثة: الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع هى قوانين هذه المرحلة. يقول هيجل: «الفكر من حيث هو فهم يركز على التحديدات الثابتة، ويهتم اهتماماً بالغاً بالفروق والاختلافات الموجودة بين هذه التحديدات، وهو ينظر إلى كل خاصية على حدة، ويعالجها كما لو كانت مستقلة عن غيرها ولها وجود قائم بذاته» [2]. ونحن فى استخدامنا المألوف لكلمة الفكر لا يكون أمام نظرنا - فى الغالب - سوى عملية الفهم هذه. ولاشك أن هذا صحيح بمعنى ما من المعانى، فالفكر فى بدايته هو هذه العملية التى يقوم بها الفهم، غير أنه لا يتوقف عندها، وإنما يجاوزها ويتخطاها. ويمكن أن يوصف نشاط الفهم بصفة عامة بأنه محاولة لبحث الموضوع الذى يقدم له فى صورة الكلية، إلا أن الكلى الذى يقدمه الفهم كلى مجرد أعنى أنه يعارض الجزئى فى شدة وصرامة، حتى إنه ينقلب بذلك ويتخذ هو الآخر صورة الجزئى. والفهم باتجاهه المجرد الانفصالى نحو موضوعاته هو عكس الإدراك الحسى المباشر، وعكس الإحساس اللذان يمارسان نشاطهما الساذج فى دائرة العينى. (موسوعة ٨٠).

١٠٩ - ومع ذلك فإنه ينبغى علينا أن نسلم بدور الفهم، وبأهميته فى المجالين: النظرى والعملى على السواء، فالمعرفة فى الميدان النظرى تبدأ بإدراك الأشياء الموجودة فى اختلافاتها المحددة، فنحن فى دراسة الطبيعة مثلاً نفرق بين المواد التى ندرسها وبين القوانين التى نصل إليها، والفكر هنا يقوم بالتحليل طبقاً لقانون الهوية، الذى يعنى إشارة كل خاصية إلى نفسها. ويتم الانتقال من حقيقة إلى أخرى على ضوء هذا القانون نفسه، وقل مثل ذلك فى ألوان أخرى من المعرفة: خذ - مثلاً - ميدان فقه التشريع، نجد أن طريق السير فى هذا الميدان يحكمه منذ البداية قانون الهوية، ويتضح ذلك حين نقارن بين

---

(١) Hegel: Enc. (32) Z. & "Philos. of Relig". vol. 3. P. 20-31 & W. Wallac "Prologomena"; P. 268-269.

(٢) Hegel: Enc. (80)

قانون وقانون آخر، أو حين ننتقل من قانون سابق إلى قانون لاحق.

والفهم لازم فى الميدان العملى كذلك، فالخلق ضرورى للسلوك الإنسانى، والرجل صاحب الخلق رجل مفهوم: فهو قد حدد لنفسه أهدافاً واضحة يسعى إلى تحقيقها؛ ذلك لأن من يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه- كما يقول جوته - أن يتعلم كيف يحدد نفسه، أما من يود على العكس أن يفعل كل شيء فإنه لن يفعل شيئاً، ذلك لأن العالم مليء بكثير جداً من الأمور التى تثير الاهتمام: كالشعر، والطب، والكيمياء، والموسيقى، والسياسة... إلخ. إلا أن المرء الذى يريد تحقيق عمل معين فلا مندوحة له من أن يلتزم بنقطة محددة حتى لا يوزع جهده فى اتجاهات شتى. ونجد كذلك أن من المهم فى أية مهنة السير على خطى الفهم، ومن هنا كان على القاضى - مثلاً - أن يلتزم بالقانون وأن يصدر أحكامه طبقاً له، دون أن يمنعه من تطبيقه باعث ما. ولقد كان الفهم كذلك عنصراً من عناصر المران والخبرة، فالرجل المحنك لا يقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة، وإنما هو يدرك الأشياء فى خصائصها المحددة، بينما نجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يستقر على حال، وكثيراً ما يضيق صدره حين يصل إلى فهم محدد للموضوع الذى يناقشه، أو حين تضع عينيه على نقطة محددة للمشكلة المطروحة أمامه [1].

١١٠ - وإذا كان هيجل يحاول هنا أن يبرز ما للفهم من أهمية فى توضيح الأفكار وتحديدها، وأن يبين أنه لا غنى عنه فى مجال النظر والعمل على السواء، فإنه لا يقف عند هذا الحد، ولا يكتفى بهذه النتيجة، لكنه يحاول أن ينفذ إلى غاية أخرى من خلال الفهم، وأن يجعل منه وسيلة لهذه الغاية . وذلك لأنه يرى أن الخطوة الأولى فى المنهج الجدلى هى تلك التى يقوم بها الفهم، وهى مرحلة الدقة والتحديد التى تركز بقوة على فكرة بعينها وتظهرها كما لو كانت معزولة عن غيرها قائمة بذاتها، وتلك هى خطوة الاستقلال الظاهرى أو المباشرة التى سبق أن أشرنا إليها والتى سوف نعود إلى الحديث عنها حين نعرض

(١) Hegel: Enc.80Z.

لأضلاع المثلث الهيجلى فى الفصل الخاص بالمقولات. ولهذا فإننا نرى هيجل يحرص فى مناسبات متعددة على بيان أهمية الدور الذى يلعبه الفهم ظناً منه بأن التسليم بهذا الدور يعنى - منطقياً - التسليم بالخطوة التالية، وهى الانتقال إلى نقيض الخطوة الأولى. فإذا سلمنا بأن فكرة ما واضحة ومحددة ومستقلة عن غيرها لكان من الطبيعى أن نسلم بأن هذا التحديد ليس مطلقاً، ولكنه تحديد نسبى، وأن الفكرة الواضحة المستقلة هذه ليست إلا فكرة متناهية، والمتناهى يلغى نفسه: «.. ولا يأتى ذلك من الخارج فحسب، بل إن طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى إلغائه، فهو بنشاطه الخاص ينقلب إلى ضده، فنحن نقول - مثلاً - :إن الإنسان فان، ونظن أن سبب فنائه يأتى من الظروف الخارجية وحدها، غير أن ذلك خطأ شائع، إذ لو صحت هذه النظرة لكان للإنسان خاصيتان منفصلتان هما: خاصية الحياة، وخاصية الفناء، أما النظرة الصحيحة فهى تلك التى ترى أن الحياة بما هى كذلك تحمل فى طياتها جرثومة الموت، وأن المتناهى يناقض نفسه، ويتضمن إلغاء ذاته...» [1].

وهكذا يتضح أن الفكرة التى كانت تبدو مستقلة عن غيرها ليست كذلك، ولكنها ترتبط ارتباطاً ضرورياً بفكرة أخرى تناقضها. وذلك لأن التحديد معناه وجود الحد، والحد لا يكون إلا بين شيئين، أو كما قال اسبنوزا التحديد تعين، وكل تعين سلب، وبالتالى فكل فكرة محددة يكمن السلب فى جوفها، ففكرة الاحمرار تتضمن سلب البياض، وفكرة التربيع تتضمن سلب التثليث... وهكذا. وسوف يتضح ذلك بصورة أكثر دقة حين نصل إلى مقولتى: التعين، والحد فى المنطق.

١١١ - من ذلك نستطيع أن نقول: إن الخطوة الأولى فى كل مثلث من مثلثات المنهج الجدلى توصف دائماً بأنها من عمل الفهم. ومن هنا كان الفهم هو أول مرحلة من مراحل المنهج الجدلى الثلاثة. ومن هنا أيضاً كان اهتمام هيجل البالغ بمرحلة الفهم هذه، وإشادته بالدور الأساسى الذى تقوم به فى مجال النظر

---

(١) Hegel: Enc. (81)Z.

والعمل، وقوله: «إن علينا أن نعترف بلا تردد بحقوق الفهم وجدارته، فلو أننا أهملناه فلن نجد: التحديد، والايجاب، والدقة، لا فى مجال النظر، ولا فى مجال العمل..»[1]. والتحديد والإيجاب والدقة تتبعها مباشرة السلب، والتوسط، والتحول إلى الضد. ومعنى ذلك أنه من المهم عند هيجل أن نسلم بالفهم فى جميع المجالات كخطوة أولى للتسليم بالجدل فى نفس هذه المجالات، فالفهم – كما قلنا – هو الخطوة الأولى التى تسبق خطوة السلب، والجمع بينهما يسلمنا إلى الخطوة الثالثة التى يكتمل بها المثلث الجدلى. غير أن ذلك لا يعنى بطبيعة الحال أن المنهج الجدلى لا يبدأ إلا مع مرحلة الفهم، هذه التى يصل إليها الوعى بعد تطوره من الإحساس والإدراك الحسى. فلقد سبق أن ذكرنا أن المنهج الجدلى هو التطور الحى للعقل، وهو الصورة الخالصة لماهيته؛ ولهذا تظهر سماته فى جميع صور النشاط العقلى، فهذه السمات موجودة فى مراحل النشاط العقلى الأخرى التى تسبق مرحلة الفهم. أما القول بأن الخطوة الأولى فى النهج الجدلى هى خطوة الفهم، فإن ذلك لا يعنى سوى أن هذه الخطوة تتسم بخصائص الفهم، وهى: التحديد، والانفصال، والتجريد، والاستقلال الظاهرى.

ثانياً : الوعى الذاتى

١١٢ – لا نريد أن نستطرد طويلاً فى شرح التفريعات المختلفة للوعى الذاتى، وإنما حسبنا أن نسوق كلمة موجزة ننتقل بعدها إلى مرحلة العقل التى تعبر عن خيط آخر أكثر أهمية وخطورة من غيره بالنسبة للمنهج الجدلى. ومن هنا فسوف نكتفى بعرض صورة مجملة لهذه المرحلة على اعتبار أن طابع الاستنباط الذى سار عليه هيجل هنا هو نفسه طابع الاستنباط الذى ظهر فى المراحل التى تحدثنا عنها فيما سبق.

---

(١) الموسوعة فقرة (٨٠) إضافة – قارن أيضاً فقرة (٢٥). والفهم عنده هو بصفة عامة: «مبدأ الميتافيزيقا القديمة التي تتخذ من الهوية المجردة قاعدة لها...» موسوعة (٣٦) إضافة.

١١٣ - كانت الصور الثلاثة السابقة وهي: (أ) الوعي الحسي، (ب) الإدراك الحسي. (جـ) الفهم، تمثل مرحلة واحدة من مراحل الوعي، هي مرحلة الوعي المباشر. وهي مرحلة تتسم بطابع المباشرة والاستقلال الظاهري، وهي دائماً خصائص الخطوة الأولى في المثلث الجدلي، فهي تنظر إلى الموضوع على أنه مستقل عن الذات، أو على أنه وجود غريب عن الذات. ومن هنا فقد ظهر الموضوع - بادىء ذي بدء - على أنه وحدة معزولة من وحدات الحس، ثم على أنه مجموعة من الكليات الحسية، وأخيراً على أنه الكلي الخالص في صورة مملكة القوانين. فالوعي قد أدرك أخيراً أن حقيقة العالم الحسي هي كليات ما فوق الحس، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد، ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئاً آخر غير نفسه، أو ذاته الخاصة، وأنه في وعيه للعالم الخارجي لا يعي في الحقيقة سوى ذاته، وهذه المرحلة الجديدة هي مرحلة الوعي الذاتي.

١١٤ - ويسير الانتقال من الوعي المباشر إلى الوعي الذاتي على النحو التالي: يجد الفهم أن حقيقة الموضوع هي الكلي الخالص، والكلي عبارة عن فكر، ومن ثم فالموضوع فكر وله طبيعة الذات المفكرة. ولكن ذلك ليس كل شيء، فالفهم ينظر إلى تعدد العالم الحسي على أنه ظاهر، وإلى وحدة الكلي على أنها حقيقة هذا الظاهر، وهو بذلك يضع الحقيقة في «الواحد» ويضع الظاهر في «الكثير». ويفصل بينهما ويضعهما في عالمين مختلفين. غير أن هذا الفصل ليس إلا وهماً لأن «الواحد» أو الكلي بما أنه خال هكذا من كل مضمون جزئي فهو مجرد فارغ، أو على أحسن الفروض صورة فارغة، وبالتالي فهو ليس كما ظن الفهم: الحقيقة الكاملة. ومن ناحية أخرى فإن «كثرة» الحواس إذا انفصلت عن الكلي فلن تكون غير خليط أعمى لا معنى له. وذلك ما سبق أن أشار إليه «كانت» بوضوح لا يدع مجالاً لمستزيد. ومن هنا كانت مرحلة الفهم محاولة جديدة لتجنب الوقوع في التناقض الموجود في القول بأن الموضوع «كثير في واحد» غير أن الفهم يحل هذا التناقض بأن يضع الكثرة في هذا العالم، والواحد في عالم آخر، ويعتقد بعد ذلك أنه ما دام قد أغلق عليهما

عالمين منفصلين بهذا الشكل فإنهما لن يتصارعا. ولكن ظهر الآن أن الواحد لا يوجد بدون الآخر. وبالتالى فالموضوع لابد أن يدرك على أنه واحد بداخله الكثير، أو هو الكلى الواحدى الذى يتحول من تلقاء نفسه، وبحركته الذاتية ينفصل ويتنوع. والواحد الذى يشطر نفسه إلى الجزئية، أو الواحد الذى يضع نفسه على أنه آخر لنفسه ويظل مع ذلك فى هذا الآخر متحدا مع نفسه، مثل هذا الكلى هو «الفكرة الشاملة» التى سبق أن قلنا: إنها موضوع العقل. والفكرة الشاملة هنا هى الذاتية، ومن هنا فالموضوع الآن هو الذاتية. وبعبارة أخرى: الذات ترى أن ما هو حقيقى فى الموضوع هو فى بساطة نفسها، فهى ترى صورتها خالصة، وانعكاسها فى مرآة الموضوع؛ فهى لم تعد تجد الموضوع غريبا عنها، وإنما وجودها الخالص نفسه. وهذا هو الوعى الذاتى.

ثالثاً : مرحلة العقل

١١٥ – وصلنا إلى أن الموضوع هو الذات، ومن هنا فإن الذات حين تتأمل موضوعها فإنها فى الحقيقة تتأمل نفسها. فالفكر حين يفكر فى فكرة ما فإنه يلغى نفسه كفكر، أو بمعنى آخر: إن الذات حين تجعل من نفسها موضوعاً لنشاطها فإنها تلغى أو تنفى نفسها كذات؛ لأنها ليست الآن ذاتاً بل موضوع، موضوع لنشاطها الخاص، إلا أن هذا الموضوع ليس آخر: أى ليس غريباً عنها: إنه الذات. وبالتالى فالذات هى: الذات، والموضوع فى آن معاً.

ونستطيع أن نتبين هنا عاملين: (أ) العامل الأول – هو الموضوع، وهو عبارة عن آخر مستقل. (ب) الموضوع – وهو نفسه الذات، أعنى أنه ليس آخراً ولا مستقلاً. فالذات تسلم بتمييز نفسها من موضوعها، ولكنها مع ذلك تقرر أن هذا التمييز ليس تمييزاً، أو أن التمييز يوجد بداخلها. فالذات تجد أن الموضوع يقف أمامها، ولكنها مع ذلك تتخطاه، وتتجاوزه، وتحتفظ به فى

جوفها. وتلك هى وجهة نظر «العقل Vernunft ». لأن العقل هو المبدأ الذى يسلم بالتمييز والاختلاف، ولكنه يرى فى الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف؛ فهو يأخذ بمبدأ هوية الأضداد: فالموضوع الآن متميز عن الذات ولكنه متحد معها فى وقت واحد.

ولابد أن نلاحظ أن العقل باعتباره العضو الثالث فى المثلث الذى يشمل: (أ) الوعى المباشر، (ب) الوعى الذاتى، (جـ) العقل. هو عبارة عن وحدة العضوين الآخرين، فإذا كان الوعى المباشر يرى أن الموضوع يوجد وجوداً مباشراً أمام الذات وأنه مستقل عنها، فإن الوعى الذاتى يرى أن الموضوع متحد مع الذات فى هوية واحدة، أو أنه هو نفسه الذات؛ بينما نجد العقل يجمع بين هذين الموقفين المجردين فى مركب واحد، فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد معها فى وقت واحد : إن العقل هو هوية التباين.

١١٦ - العقل هو الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعى. وهذه الصورة لا تظهر بشكل علنى صريح إلا فى هذه المرحلة التى وصلنا إليها. غير أنها توجد ضمناً أو بالقوة فى جميع الصور الدنيا لنشاط الوعى: «فالعقل الذى يعى نفسه، يكشف عن نفسه بطرق شتى، فهو يكشف عن نفسه من خلال الإحساس. ومن خلال الإدراك الحسى، كما يكشف عن نفسه من خلال الأفكار» [١]. ولقد سبق أن اقتبسنا عبارة هيجل التى يقول فيها: إن العقل هو الذى يدرك إدراكاً حسياً، وهو الذى يتخيل ويريد... إلخ. وهى تعنى أن الصورة العليا للروح موجودة حتى فى المراحل الدنيا من نشاطها.

هذه الصورة - صورة العقل - تكمن ما هيتها فى مبدأ التوحيد بين المختلفات، وهو مبدأ أساسى للمنهج الجدلى: «فالعقل مرحلة ضرورية لإدراك العملية الجدلية، ولإدراك الوحدة بين المختلفات، ووظيفة العقل هى الكشف عن الوحدة الكامنة وراء الاختلاف...» [٢].

---

(١) J. Baillie: op. cit. p.31.

(٢) W. Durant: "The Story of philosophy". p.296.

١١٧ - إذا كنا قد ذكرنا أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات، ويضع الفواصل والحدود بين الافكار، ويصر بعد ذلك على أنه يخبرنا بالحقيقة، كما حدث حين فصل بين الواحد والكثير، ووضع كلاً منهما فى عالم مستقل. فإننا نقول الآن: إن العقل يكشف عن الوحدة الكامنة وراء هذه الاختلافات، ويزيل الفواصل والحدود التى يضعها الفهم «.. بل إن المعركة التى يناضل من أجلها العقل هى تحطيم الصلابة التى رد إليها الفهم كل شيء..» [(١)]. ومن هنا كانت الخطوة التالية بعد خطوة الفهم من اختصاص العقل وحده. ومع ذلك فلابد أن نشير إلى حقيقة هامة يجب ألا تغيب عن ذهننا، وهى أننا ينبغى ألا نظن أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات وحدها، وأن العقل يؤكد التوحيد وحده. إذ لو صح ذلك لكان العقل جانباً من جوانب الفهم، ولكن الصحيح هو أن الفهم يؤكد التوحيد والاختلاف، ولكنهما منفصلان تماماً، وكل منهما مستقل عن الآخر، وهو يرى أن المتحد متحد، والمختلف مختلف، وهما لا يلتقيان. أما العقل فهو يوحد بينهما، وبديهى أنه فى هذا التوحيد يعترف بما بينهما من اختلاف، إذ لو لم يكن بينهما اختلاف لما كان هناك توحيد، فالهوية تتضمن الاختلاف، والاختلاف يفترض الهوية كما سوف نرى فى الفصل الثانى من المنطق (فقرة ٢٢٠). ومن هنا فإننا نجد أن «أ و ب» عند الفهم إما أن يكونا متحدين أو مختلفين. أما عند العقل فهما متحدان ومختلفان فى آن واحد. فقانون العقل هو: «الهوية فى الاختلاف». أما الفهم فقوانينه هى: (أ) المتحد متحد أو الذاتى هو الذاتى «أ هو أ» وهذا هو قانون الذاتية أو الهوية (ب) المختلف مختلف «أ ليست لا أ» وهذا هو قانون التناقض. أما قانون العقل فهو المختلف هو أيضاً متحد وأن «أ هى أيضاً لا أ». ولهذا كان للعقل جانبان جانب سلبى حين يحطم موقف الفهم، ثم جانب إيجابى حين يقوم بعملية التوحيد ويكشف عن الهوية الكامنة وراء الاختلاف، وهما- بالطبع - جانبان لشيء واحد. ولو أننا أضفنا هذين الجانبين اللذين يمثلان ماهية العقل، إلى ماهية الفهم التى

---

(١) Hegel: Enc. (32) Z.

سبق أن ذكرناها - لاكتملت أمامنا الخطوات الثلاثة التي يتكون منها المثلث الجدلي، وبالتالي المنهج الجدلي كله. فالحد الأول في كل مثلث هو من عمل العقل الإيجابي. يقول هيجل في معرض حديثه عن المنطق: «للمنطق ثلاثة جوانب: (أ) الجانب المجرد أو جانب الفهم، (ب) الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل، (جـ) الجانب النظري أو الإيجابي للعقل. وهذه الجوانب الثلاثة ليست ثلاثة أقسام للمنطق، ولكنها مراحل أو لحظات لكل فكرة منطقية، ولكل حقيقة أياً كانت.. »[1]. وهو هنا يصف الحدود الثلاثة في أي مثلث: فالحد الأول هو من عمل الفهم لأنه يثبت نفسه بنفسه في استقلال كامل عن غيره، ولا يعني ذلك سوى قانون الهوية (أ هي أ) فهو مبدأ الفهم. والحد الثاني خاص بالعقل السلبي الذي يحطم الاستقلال الظاهري للحد الأول ويقلبه إلى ضده: «فالعقل يستخدم جميع مقولات الفهم، غير أن العقل لا يستخدمها فحسب، ولكنه يحطمها أيضاً. وتلك عملية تضايق الفهم لأنه يظن أن العقل ما دام يستخدم هذه المقولات فإنها تكتسب بذلك حقاً في الوجود..»[2].

غير أن ذلك ليس إلا وهماً من الفهم تكشف عنه الخطوة الثانية: خطوة العقل السلبي. أما الحد الثالث أو الخطوة الثالثة فهي التي يقوم بها العقل الإيجابي، وهو إيجابي لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني وإنما هو عود إلى الإثبات من جديد، وهو إثبات يمكن أن يكون حداً جديداً في مثلث جديد. وكلمة «الجدلي» وإن كانت تطلق عادة على العملية كلها إلا أن هيجل يستخدمها هنا بمعنى انتقال الشيء إلى ضده: أي أنه يطلقها على لحظة السلب حين تتحطم الفروق التي يؤكدها الفهم. وهو يطلق عليها باستمرار اسم «اللحظة الجدلية» أو «لحظة السلب» ويقصد بها الحد الثاني في كل مثلث، وهي بالطبع اللحظة الأساسية؛ لأنها همزة الوصل بين اللحظتين: الأولى، والثالثة، وبدونها لا يكون هناك مثلث. ولهذا نراه يطلق اسم الحركة الجدلية على

(١) Hegel: Enc. (79).

(٢) Hegel:"The philosophy of Religion" vol. 3. p. 22-3

حركة الحدود الثلاثة، واسم المنهج الجدلى على سلسلة المثلثات التى تنتجها هذه الحركة..

نتائج

١١٨ - لو أننا ألقينا الآن نظرة على المراحل التى اجتازها الوعى حتى وصل إلى مرحلة العقل، لوجدنا أن هذه المراحل تتكون من عدد من المثلثات، فهى فى مجموعها - أو فى صورتها الإجمالية - تكون مثلثاً كبيراً هو:

١ - مرحلة الوعى المباشر: وهى الحد الأول فى المثلث، وفيما نجد أن الموضوع يبدو بصفة عامة مستقلا عن الذات، فهو يثبت نفسه على أنه موجود، وهو الحقيقى رلا شيء غير ذلك «أ هى أ» وتلك هى مرحلة الفهم.

٢ - مرحاة الوعى الذاتى: وهى الحد الثانى فى المثلث، وفيها نجد أن الموضوع قد تحول إلى ضده وأصبح هو الذات، وهى مرحلة العقل السلبى الذى يحطم الاستقلال الأول.

٣ - مرحلة العقل: وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها فى وقت واحد، وهذا هو الحد الثالث أو المركب الذى يجمع بين الحدين السابقين.

وفى داخل هذا المثلث الكبير توجد مثلثات صغيرة؛ فنجد - مثلاً - أن المرحلة الأولى تتكون من مثلث هو: (أ) اليقين الحسى، وهو الحد الأول الذى يرى أن موضوعه هو الجزئى المباشر القائم المستقل عن غيره (مرحلة الفهم)، (ب) الإدراك الحسى الذى يثبت أن حقيقة الموضوع مجموعة من الكليات (الكلى بالطبع غير مباشر)، وهى نقيض المرحلة الأولي. (مرحلة العقل السلبي). (جـ) الفهم، وهو الحد الثالث الذي يجمع بينهما حين يرى أن حقيقة الموضوع هى الكليات الخالصة مع عنصر للجزئية مرفوعاً تماماً (العقل الإيجابى).

وقد يبدو أن هناك شيئاً من الخلط فى المثلث الأخير: فقد يقال مثلاً: كيف يمكن أن يوجد الفهم فى مرحلة اليقين الحسى، أو أن يوجد العقل السلبى فى مرحلة الإدراك الحسى؟... إلخ، غير أننا لابد أن نتذكر أن كل مثلث يعبر عن خصائص العقل من ناحية، وأن جميع المراحل من ناحية أخرى ليست إلا شريطاً طويلاً لشىء واحد: هو العقل.

١١٩ - ولو أننا هبطنا إلى الخلايا الأولى التى يتكون منها العقل، وهى الكليات - لوجدنا أنها عبارة عن مجموعة من المثلثات الصغيرة. فقد سبق أن ذكرنا فى الفقرة (٩٨) أن الكلى عبارة عن ذرة من ذرات الفكر، أو هو أشبه بالقطرة من ماء البحر؛ فيها ملوحته وجميع خصائصه؛ ولهذا نجده هو نفسه عبارة عن مثلث. وحدود هذا المثلث لها نفس الخصائص السابقة: خذ مثلا كلمة «الآن» تجد أنها عبارة عن مثلث صغير جداً فهى تتكون على النحو التالى:

(أ) الآن شىء جزئى (ليل) وتلك خطوة إيجابية تثبت نفسها فحسب، فالآن ليل ولا شىء غير ذلك: وتلك هى مرحلة الفهم. (ب) ثم يتضح لنا أن الآن ليست هذا الشىء الجزئى أى أننا نسلب الخطوة الأولى: وتلك هى مرحلة العقل السلبى. (جـ) وفى الخطوة الثالثة نجمع بين الحدين السابقين فى مركب واحد وهى الذى يعبر عن حقيقتها، وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن الآن كلية، أى أنها فعلا ليل وليست ليلا فى وقت واحد : وتلك هى مرحلة العقل الإيجابى، أو الحد الثالث الذى هو الآن الكلية. وقل مثل ذلك فى «الهنا» و «هذا»... وغيرها من التصورات. فكل تصور عبارة عن حركة ثلاثية، أو هو مثلث صغير، والفكر عبارة عن سلسلة من التصورات، أو سلسلة طويلة من المثلثات. إلا أننا لابد أن نضع فى اعتبارنا أن هناك لونين من الفكر: الفكر بالمعنى الواسع - وهو الذى يشمل التصورات أياً كان نوعها، ثم هناك الفكر بمعناه الضيق، أو الفكر الخاص بالفلسفة، - وهو الذى يتكون من التصورات العقلية الخالصة أو المقولات. وهذا اللون الأخير من التصورات هو الذى يعبر عن ماهية العقل، ومن هنا كانت الصورة الأساسية للمنهج الجدلى هى استنباط المقولات،

أو نمو العقل الخالص نمواً باطنياً ذاتياً؛ فعلى الرغم من أن الجدل موجود فى كل تصور وفى كل فكرة، وفى كل جانب من جوانب فلسفة هيجل إلا أن: «العرض المنظم لهذا المنهج إنما يوجد المنطق، بل هو المنطق نفسه..». كما يقول هيجل فى ظاهريات الروح.

١٢٠ - رأينا فى التحليل السابق لحركة الوعى أن معرفة الجزئيات مستحيلة [١]. ذلك لأن ماهية هذه الجزئيات مجموعة من التصورات، ومن المهم أن نشير إلى أن هذه التصورات ليست تصورات ذاتية؛ لأنها ليست تصورات هذا الشخص أو ذاك، ولا حتى تصورات هيجل نفسه، وإنما هى تعبر عن طبيعة الشيء ذاته، وهذه الطبيعة هى الفكر: « فالفكر فى تحديداته الجوانية، والطبيعة الحقيقية للأشياء شيء واحد، ومضمون واحد » [٢]. بل إن معنى «الطبيعة» تشير إلى هوية الشيء والتصور، أو هوية المضمون والصورة داخل التصور، فطبيعة الشيء هى شيء نفكر فيه أو هى شيء نجعله موضوعاً للتفكير: أى فكر، أو هى بعبارة أخرى ما كان يعنيه أفلاطون بالمثل.. فما هو حقيقة ليس هو الأشياء فى مباشرتها، ولكنه الأشياء حين تؤخذ فى صورة الفكر على أنها تصورات أو أفكار.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هيجل يعلق أهمية كبرى على اللغة: «فاللغة هى وسيلة الفكر» وهى: «المستودع الرئيسى لأنماط الفكر». وهو يرى أن عملية التفكير ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإطار اللغوى: «خذ مثلاً كلمة الأسد، نجد أننا لا نحتاج إلي الرؤية الفعلية لهذا الحيوان، كما أننا لا نحتاج إلى تصويره تصويراً ذهنياً: إن الاسم وحده كاف - إذا ما فهمناه - فنحن لا نفكر إلا فى

---

(١) الإحساس الداخلي بالجزئي موجود إلا أن التعبير عنه مستحيل لأن التعبير يتم عن طريق اللغة «واللغة تنتمي إلي الفكر أي إلي الكلي» موسوعة (٢٠). ومن ناحية أخري فالاحساس الذي لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له. والواقع أن جذور هذه النظرية التي تقول إنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة بالجزئيات ترجع إلي النظرة الأرسطية التي تذهب إلي أن المعرفة هي معرفة الكلي وإلي النظرة الكانتية التي تقول إن المعرفة هي وضع الشيء تحت تصور في حكم - قارن «هاملن» في كتابه : «الإحساس والإدراك الحسي» ص١٤٧.

(٢) Hegel: Greater Logic vol. I. p.55.

الكلمات والأسماء وحدها..» [1].

فاللغة عمل من أعمال الفكر. والفكر عبارة عن مجموعة من التصورات أو الكليات، وهذه الكليات هي الماهية الحقيقية لجميع الأشياء الجزئية [2]. والمعرفة إنما تنشد الكلي؛ لأنه: «الوجود الماهوي، والوجود الحقيقي، والوجود الموضوعي للأشياء، فلكي نكشف عن حقيقة الأشياء لا يكفي النظر إليها، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مباشر أمامنا (إلى شيء متوسط، أي: إلى كلي). وقد يبدو لأول وهلة أننا بذلك تقلب نظام الأشياء، ونهدم الهدف الذي تنشده المعرفة، غير أن هذا المنهج ليس على هذا النحو من اللامعقولية التي يبدو عليها، فجميع العصور السابقة كانت على اقتناع بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم في الأشياء، هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر..» [3]. المباشر إلى متوسط، أو باختصار تحويل الأشياء المادية إلى فكر، لأن الفكر هو جوهر الأشياء وهو حقيقتها. ولا يصدق ذلك على الأشياء المادية وحدها، وإنما ينسحب كذلك على جميع الموجودات: «فمن خواص كل حيوان جزئي أن يكون حيواناً، وهذا قانون النوع الذي هو الكلي في هذه الحالة وهو ما يكون ماهية هذا الحيوان الجزئي: احذف من الكلب حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ما هو...» [4]. وإذا كان الفكر هو الجوهر الذي تتألف منه الأشياء الخارجية، فإنه كذلك الجوهر الكلي الذي تتألف منه الموجودات الروحية، ففي كل نشاط عقلي يوجد الفكر. «والذات تشمل في جوفها محتويات كثيرة متنوعة ومختلفة آنية من الداخل ومن الخارج، ونستطيع أن نصف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه

---

(١) Hegel: Enc.(24).

(٢) يشير هيجل كذلك إلى الارتباط اللغوي بين كلمة الشيء Ding وكلمة الفكر Denken ونفس هذا الارتباط موجود أيضا في اللغة الإنجليزية بين كلمتي Thing و Think؟ - المنطق الكبير جـ ١ ص٥٥ من الترجمة الإنجليزية.

(٣) Hegel: Enc. (22) Z.

(٤) Hegel: Enc.(24).

المحتويات فنقول: إنها إدراك حسي أو تصور... إلخ إلا أن الفكر مبثوث في جميع هذه الحالات» (موسوعة فقرة ٢٤).

ومن هنا فإننا نقول: إن الإنسان دائم التفكير حتى فى إدراكاته الحسية، فإذا ما لاحظ شيئا فإنه يلاحظه دائماً على أنه كلي ويركز على نقطة بعينها ويبرزها، وهكذا ينصرف انتباهه عن النقاط الأخرى، ويأخذ هذه النقطة على أنها الكلى المجرد.. وطالما أنني موجود فى نفس الوقت فى جميع إحساساتى، وتصوراتي، وحالات وعيى المختلفة، - فإن الفكر هو الآخر موجود فى جميع هذه الحالات. وحين نفهم الفكر على أنه الجوهر الحقيقى لكل ما يوجد فى الطبيعة، وما يوجد فى العقل، فإن الفكر بذلك يمتد ويشمل مجالات واسعة، ويصبح أساساً لكل شيء [١].

١٢١ - ويترتب على ذلك نتيجة هامة جداً هى أنه إذا كان الفكر هو جوهر الأشياء وماهيتها، وإذا كان الفكر جدلى الطابع، ترتب على ذلك بالضرورة أن تكون الأشياء هى الأخرى جدلية، ومن هنا يمكن أن نقول: «إن الجدل [٢] - بصفة عامة - هو مبدأ كل حركة، وكل حياة، وكل ما يتم عمله فى العالم، بل إنه أيضاً روح كل معرفة علمية حقة» [٣]. فنحن نجد آثاره فى جميع المجالات الجزئية فى العالم الطبيعى، والعالم الروحى على السواء: خذ مثلا حركة الأجرام السماوية، تجد أن أحد الكواكب فى هذه اللحظة فى مكان ما، ولكنه بالقوة (ضمنا) يمكن أن يوجد فى مكان آخر، وإمكانية الوجود هذه يحققها الكوكب بالفعل إذا ما تحرك [٤]. وبالمثل فإن العناصر الفزيائية تبرهن على أن طبيعتها

---

(١) Hegel: Ibid (24).

(٢) أشرنا إلي أن هيجل يطلق كلمة الجدل لتعني السلب أو الحد الثاني في كل مثلث وهو يستخدمها هنا بهذا المعني، وهي في هذه الحالة لا تنسحب علي المنهج الجدلي ككل، كما أنه يطلق علي الحد الثالث كلمة النظري - قارن ميور «مدخل لهيجل» ص١٣٦.

(٣) Hegel: Enc.(81).Z & Greater Logic Vol. I. P.56.

(٤) الوجود بالفعل والإمكان مقولتان ترتبطان ارتباطا ضروريا عند هيجل فهما وجهان لشئ واحد وسوف يظهر ذلك في نهاية دائرة الماهية أي في الفصل الثاني من المنطق.

جدلية، وعملية التغيرات الجوية تبرهن على ما بها من جدل، وهى فى وجودها تدفع الطبيعة إلى الخروج عن ذاتها.

ولكى نوضح الجدل فى العالم الروحى، ولاسيما فى مجال القانون والأخلاق، فإنه يكفى أن نتذكر فحسب كيف تبرهن لنا التجربة العامة على أن الحد الأقصى لحالة من الحالات، أو لفعل من الأفعال ينقلب فجأة إلى ضده. وهذا اللون من الجدل وجد بطرق شتى فى كثير من الأمثال: فهناك مثل يقول: «العدل المطلق ظلم مطلق». وهو يعنى أنك إذا طبقت حقاً من الحقوق المجردة إلى حده الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطىء. ونحن جميعا نعرف أن الحد الأقصى للفوضى - فى الحياة السياسية - والحد الأقصى - للاستبداد يؤدى عادة كل منهما إلى الآخر. ونحن نجد الجدل فى مجال الأخلاق فى هذه الأقوال المعروفة جيداً: «الغرور يسبق الانهيار» و «سرعان ما تفل السكين الحادة» و «المفرط فى الخداع والحيلة يخدع نفسه»[(1)]. ومن هنا نتبين أن كل شىء فى الحياة - سواء أكان من الأمور الوجدانية، أو الجسمية، أو العقلية - يكمن الجدل (أى السلب) فى طبيعته لأن طبيعته؛ هى الفكر، والفكر جدلى الطابع كما سبق أن أشرنا - ونحن نعرف أن الدرجات القصوى للألم والفرح ينقلب إحداها إلى الأخرى، فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع، وغالباً ما يعبر الحزن العميق عن نفسه بابتسامة[(2)].

١٢٢ - يمكن أن نُلخِّص ما وصلنا إليه حتى الآن بإيجاز شديد فى النقاط التالية:

١ - طبيعة المنهج الجدلى إنما توجد إذا ما حللنا طبيعة العقل، وطبيعة

---

(١) هناك كثير من الأمثلة العربية التي تعبر عن نفس فكرة التناقض التي شرحها هيجل فهناك مثل يقول: «إذا اشتد الكرب هان» أو «أضيق الأمر أدناه إلى الفرج»، و «ما تتم الحيلة إلا على الشاطر»، و «العنب إن صح فسد، وإن فسد صح»... إلخ . وهناك كثير من الأمثلة العامية التي تظهر فيها هذه الفكرة واضحة مثل: «كتر السلام يقل المعرفة» و «كتر الشد يرخي» و «كتر العتاب يفرق الأحباب» و «الشيء إذا زاد عن حده انقلب لضده». إلخ. انظر: «الأمثلة العامية» للأستاذ أحمد تيمور (القاهرة ١٩٥٦م ط٢).

(٢) Hegel: Enc. (81). Z.

العقل هى الفكر.

٢ - الفكر عبارة عن مجموعة من التصورات، والتصورات هى الخلايا الأولى التى يتكون منها الفكر.

٣ - التصورات على أنواع: أدناها التصورات الحسية أو المستمدة من الحس، وأعلاها التصورات العقلية الخالصة أو المقولات.

٤ - التصور - أياً كان نوعه - عبارة عن حركة ثلاثية (إيجاب، وسلب، وجمع بينهما).

٥ - الفكر كله يتكون من هذه الحركة الثلاثية، وهى حركة باطنية بمعنى أن عناصرها ليست إلا تفصيلات ذاتية أو لحظات داخلية.

٦ - توسم هذه الحركة الثلاثية بسمات خاصة بمكونات العقل:

(أ) فالجانب الأول فيها هو جانب الفهم.

(ب) والجانب الثانى هو جانب العقل السلبى.

(جـ) والجانب الثالث هو جانب العقل الإيجابى.

٧ - توصف هذه الجوانب أيضاً بالمباشرة، والتوسط، والمباشرة التى دخلها السلب - على التوالى.

٨ - تلك هى السمة الرئيسية للفكر، وهى تظهر فى جميع مستوياته وألوان نشاطه المختلفة.

٩ - ليس الفكر ذاتياً وإنما هى فكر موضوعى.

١٠ - الفكر هو جوهر الموجودات كلها ، وبالتالى فجميع الموجودات يكمن السلب فى جوفها، والسلب هو القنطرة التى تصل بين الحركة الأولى والثالثة.

١١ - إذا خلصنا الفكر من انغماسه فى المحسوسات، ودرسناه فى طبيعته الخالصة - كنا أمام المنهج الجدلى فى صرامته المنطقية الكاملة.

١٢ - هذه الصورة الخالصة هى استنباط المقولات، أو توالدها توالداً ذاتياً بعضها من بعض.

الفصل الثانى

"المقولات"

«... هل ثمة شئ أكثر شيوعاً من تحديدات الفكر التى نستخدمها باستمرار، والتى تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدره ...»؟

هيجل: المنطق الكبير

(من المقدمة)

أولاً: ما المقولة...؟

١٢٣ - انتبهنا إلى أن العقل يتألف من مجموعة من الكليات أو التصورات، وأن الكلى لايكون مباشراً بل متوسطاً، والمتوسط يعنى أن السلب يكمن فى جوفه، فالكليات أياً كان نوعها تتضمن عنصر السلب، وهو العنصر الرئيسى فى المنهج الجدلى، فهو الذى يحرك هذا المنهج ويدفعه إلى التقدم«فما تحمله الفكرة الشاملة فى جوفها من سلب هو الذى يكوّن الحركة الجدلية الأصيلة..» [١].

وعلينا أن نتذكر دائمًا ما ينبهنا إليه هيجل مراراً من أن التعريفات التى «أسوقها ينبغى ألا ينظر إليها على أنها آرائى عن الفكر..» [٢]. إن كل ما يفعله هيجل هو وصف خصائص العقل كما كشف عنها، أما هذا العقل نفسه فهوموضوعى، وهو بذلك مستقل عن الأشخاص أياً كانوا.

غير أن العقل لا يتألف من الكليات أياً كان نوعها، وإنما هو يتألف من نوع خاص منها: فالمنزل، والشجرة، والأحمر... وغيرها كليات، لكن العقل لا يتألف من هذا اللون من الكليات، وإن كان هذا لا يمنع بالطبع من وجود عنصر عقلى فيها، طالما أنها فكر، ولكنه فكر انغمس فى المحسوس. ولهذا فإننا نستطيع أن نقول عن الكليات السابقة: إنها كليات حسية أو مستمدة من الحس، أما الكليات التى يتألف منها العقل فهى كليات عقلية خالصة، وهى التى يسميها هيجل بتحديدات الفكر Denkbestimmungen أو المقولات.

١٢٤- وقد يظهر هنا سؤال يجدر بنا الإجابة عليه قبل أن نمضى فى بسط الخصائص التى تميز المقولات عن غيرها من الكليات الأخرى، وهذا

---

(١) Hegel: Greater Logic; Vol. I. P. 66 - Trad. Fran. Tom. I. P. 41.

(٢) Hegel: Enc. [20] - & J.N. Findlay: Hegel ; P. 151.

السؤال هو: هل العقل الذى يقوم هيجل بتحليله هو العقل الذاتى، أم هو عقل آخر منفصل عنا..؟

والإجابة على هذا السؤال يسيرة بقدر ما هى هامة؛ لأنها تقدم لنا مثلاً للمبدأ الهيجلى المشهورفى التوحيد بين الأضداد.

لا شك أن العقل بمعنى الكليات الذاتية يتميز عن العقل الموضوعى الكلى، فالأول: هو العقل منظوراً إليه من زاوية المعرفة، وهو الذى تحدثنا عنه فى الفصل الأول. والثانى: هو العقل منظوراً إليه من زاوية الوجود، لكن المعرفة والوجود متحدان مع اختلافهما، فالعقل الذاتى يتحد مع العقل الموضوعى فى العالم، لأنه مكون عن طريق نشاط هذاالعقل الكلى الذى يشارك فيه [(١)]. ومن هنا يمكننا القول بأن عقلنا متحد مع العقل الموضوعى فى هوية واحدة، ولايكون ذلك بالطبع إلا إذا تحرر هذا العقل الجزئى من جميع الأهواء الفردية والأحكام المبتسرة، ونحى جانباً جميع الآراء الجزئية . باختصار: إذا أصبح عقلنا خالصاً [(٢)]. ولهذا «يزول فى المقولات ذلك التعارض المألوف بين الذاتى والموضوعى» [(٣)].

١٢٥ – سبق أن ذكرنا أن أفلاطون كان أول من حدد بصورة منتظمة النظرية التى تذهب إلى أن هناك كليات هى صور أو مثل للموجودات الحسية، وهى أكثر حقيقة من هذه الموجودات؛ إلا أنه لم يفرق بين الكليات العقلية الخالصة والكليات الحسية المستمدة من الحس، فذهب إلى أن مثال «القط» و«النبات» و«الوجود » و« العدم» وغيرها على درجة واحدة،فهى كلها مثل لها وجود حقيقى مستقل عن ظلالها. ولم تظهرهذه التفرقة بصورة واضحة إلا عند كانت الذى أشار إلى لونين من الكليات: الكليات الحسية :كالشجرة، والمنضدة... إلخ، والكليات العقلية الخالصة أو المقولات. وعن كانت أخذ هيجل

---

(١) H. Clark: A History of philosophy P. 566.

(٢) C.F. Hegel: Enc. [23]

(٣) Hegel: Enc. [24] Z.

هذه التفرقة، فالمقولة عنده لون خاص من الكليات الشاملة الضرورية التى تكمن خلف أشياء العالم، أما الكليات الحسية فبالرغم من أنها كليات، فإنها تحمل صفة الجزئية أيضًا فهى هذا فى مقابل ذلك [1]. أى أن الكلى الحسى هو الذى ينطبق على بعض الأشياء (لحظة الجزئية) لا على الأشياء جميعاً، فبعض الأشياء منازل ،وبعضها أحمر، وبعضها جماد، وبعضها نبات:... إلخ، ولهذا فالمنزل، والأحمر، والنبات، والجماد كليات حسية تنطبق على فئة من الأشياء، أما المقولات فهى تعبر عن الخصائص الأساسية لكل جزء من أجزاء العالم، أو هى على حدتعبير هيجل- الأساس الموجود فى ذاته ولذاته بالنسبة لجميع الأشياء، فكل شيء له وجود، وله كيف وكم وسبب ونتيجة.. إلخ. فالوجود والكيف والكم والسبب والنتيجة مقولات أو كليات عقلية خالصة. ولهذا يرى هيجل أنه إذا كانت المقولات حسب الاشتقاق اللغوى لها، وحسب التعريف الأرسطي هى ما يحمل على الموجود، أو ما يقال على الأشياء- فإنه يمكن أن تكون هناك مقولات كثيرة متعددة لا عشر مقولات كما ذهب أرسطو، ولا اثنتى عشرة مقولة كما ذهب كانت [2].

١٢٦ - غير أن التعريف السابق للمقولات قد يوحى بانطباق المقولات من الخارج على الأشياء. ولو صح ذلك لكان معناه أننا نعود مرة أخرى لنلقى بأنفسنا فى هوة الشئ فى ذاته. ولقد سبق أن ناقشنا هذه الفكرة وبينا تناقضها. والواقع أن فكرة انطباق المقولات على الأشياء الخارجية تعنى أمرين على جانب عظيم من الأهمية لفهم الجدل الهيجلى، الأول: أن المقولات بهذا المعنى ذاتية

---

(١) يرى هيجل أن الكليات الرياضية كالمثلث والمربع.. إلخ. كليات شبه حسية، لأنها تحتاج إلى مواد من الحس. والغريب أنه يوفق في براعة بين هذه النظرية إلى الكليات ونظرته إلى تاريخ الفلسفة (الذي يقابل سير المقولات في المنطق) فيرى أن الطبيعيين الأوائل ليسوا فلاسفة خلص بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. لأنهم انتهوا إلى كليات حسية (كالماء والهواء..إلخ) ولم يعبروا عن الفكر الخالص أو المقولات. أما فيثاغورس الذى انتهى إلى كليات رياضية(شبه حسية)فهو يقف وسطاً بين الطبيعيين الأوائل وبين الأيليين الذين يبدأ بهم تاريخ الفلسفة والمنطق في آن واحد، فهو أول من عبر عن الفكر الخالص في صورة الوجود.

(٢) Hegel: Greater Logic Vol. 2. P;. 36 -Trad. Fran. Tom. 2. P. 29.

وليست موضوعية، فهي موجودة في عقلي أنا، ثم أقوم بتطبيقها على العالم.

الثاني: أن هناك شيئًا تنطبق عليه هذه المقولات، لا هو الوجود، ولا الكم، ولا الكيف.. إلخ. باختصار ليس هو المقولات وإنما هو «الشئ في ذاته»، ونحن بذلك نعود إلى الموقف الكانتي الذي يعارضه هيجل تمام المعارضة، فهو يأخذ على كانت في دراسته للمقولات.. «عيب خطيرهو أنه لم يدرس مضمون هذه المقولات، ولا العلاقات الدقيقة بين المقولات بعضها وبعض، وإنما قام بدراستها ليعرف: هل هي ذاتية أم موضوعية؟ونحن نقصد بالموضوعي في لغة الحياة الجارية ما يوجد خارجنا، ويصل إلينا عن طريق الإحساس. ولقد ذهب كانت إلى أن المقولات: كالسبب، والنتيجة.. إلخ لا يمكن أن تكون موضوعية بهذا المعنى، وأنكر أن تكون هذه المقولات معطيات للإحساس، ورأى على العكس من ذلك أنها تنتمي إلى فكرنا الخالص، أو إلى تلقائية الفكر، ومن هنا كانت المقولات – إلى هذه الدرجة – ذاتيه» [1]. غير أن النظر إلى المقولات على أنها ذاتية فحسب، أعني على أنها جزء من أنفسنا لابد أن يبدو غريباً أمام العقل السليم، فلا شك أن مثل هذه النظرة شئ غير مألوف. إن من المسلَّم به تماماً أن المقولات لا توجد في الإحساس كما يرد إلينا، فنحن

حين ننظر – مثلاً – إلى قطعة من السكر فنجد أنها: صلبة، بيضاء، حلوة..إلخ. نقول: إن هذه الخصائص « تتحد في موضوع واحد، وهذه «الوحدة» هي التي لا نجدها في الإحساس. ويحدث نفس الشئ إذا ما أدركنا حادثتين بينهما علاقة سبب ونتجة، فنجد أن الحواس لا تخبرنا إلا أن حادثتين وقعتا متعاقبتين في الزمان، أما أن إحداهما سبب والأخرى نتيجة، وأن العلاقة بينهما علاقة سببية فلا تدركها الحواس ولا تكون واضحة إلاأ مام الفكر وحده» [2].

١٢٧ – ومع أن كانت ذهب إلى أن المقولات ذاتية، إلاأنه أطلق اسم

(١) Hegel: Enc. [41] Z.

(٢) Hegel: Enc. [42] Z.

الموضوعية على ما هو بطبيعته فكر فلا: أعنى على الضرورة، والشمول، بينما أطلق كلمة الذاتى على كل ما نحس به، أو نشعر به أياً كان نوعه، ومن هنا فقد أطلق كانت اسم الموضوعية على العامل العقلى، على الضرورة والشمول، ولقد كان على حق تماماً فى ذلك. وأطلق على إحساساتنا - من ناحية أخرى - اسم الذاتية، لأن الإحساسات فى طبيعتها تخلو من الاستقرار، إلا أننا يمكننا القول بأن موضوعية الفكر عند كانت هى أيضاً ذاتية إلى حدما. فالأفكار عنده على الرغم من أنها مقولات عامة وضرورية فهى ليست إلا أفكارنا نحن فحسب. ويفصلها عن الأشياء هوة لا يمكن اجتيازها كما لو كانت الأشياء توجد بمعزل عن معرفتنا، مع أن موضوعية الفكر الحقة تعنى أن الأفكار لابد أن تكون كذلك الماهية الحقيقية للأشياء، لا أن تكون مجرد أفكار لنا.

ويمكن أن نقول تلخيصاً لذلك كله إن هناك ثلاثة معان لكلمة الموضوعى:

١ - فهى تعنى أولاً: ما له وجود خارجى، كهذا الحيوان الجزئى، أو هذا النجم المعين، وتلك هى الفكرة الشائعة للموضوعية.

٢ - وهى تعنى ثانياً: الضرورة والشمول، وهو المعنى الذى اضافه كانت فى مقابل العنصر الذاتى العرضى الذى ينتمى إلى إحساساتنا.

٣ - وهى تعنى ثالثاً: الفكر الذى يدرك على أنه ماهية الشئ أو الوجود، وهو يتميز بأنه يضاد ذلك الفكر الذى نقوله عنه إنه فكرنا نحن فحسب. وعلى ذلك فعندما نقول إن الفكر أو الفكر الموضوعى هو قلب العالم وروحه، فينبغى ألا نفهم من ذلك أننا ننسب الوعى إلى أشياء الطبيعة، لأنها موجودات غير واعية، فضلاً عن أننا نشعر بنفور حين نتصور الجانب الباطنى للأشياء على أنه فكر، لأننا نقول: إن الإنسان يتميز عن موجودات الطبيعة بالفكر، ولهذا كان من الضرورى- إذا كنا سنستخدم كلمة الفكر- أن نتحدث عن الطبيعة على أنها نسق من الفكر اللاواعى، أو أن نقول عنها على حد تعبير شلنج: إنها عقل أصيب بالتحجر، ولهذا يستحسن لتجنب كل سوء فهم استخدام تحديدات الفكر (أو المقولات) بدلاً من الفكر ذاته (موسوعة فقرة ٢٤ إضافة).

١٢٨ - والقول بأن المقولات موضوعية يعتمد أساساً على التوحيد بين المعرفة والوجود، والوجود هنا يعنى الوجود الخارجى أو موضوع الوعى بصفة عامة. ومعنى ذلك أن الذات (جانب المعرفة) والموضوع (جانب الوجود) متحدان، فالذات والموضوع ليسا حقيقتين مستقلتين تقابل كل منهما الأخرى فى اختلاف وتعارض، إنما هما متحدتان لأنهما جانبان لحقيقة واحدة. وأساس هذا الزعم هو أننا إذا لم نقبل هذه الفكرة، فإننا لن نستطيع أن نحل مشكلة المعرفة. فلقد سبق أن انتهينا فى الفصل الأول إلى أن المعرفة كلها تصورية، فنحن لا نعرف شيئاً إلا من خلال التصورات. وانتهينا من ذلك إلى أن الموضوع نفسه لا يوجد إلا من حيث هو مجموعة من الكليات، ومن هنا كانت الكليات موضوعية.

والواقع أن إنكار «الشئ فى ذاته» هو إثبات فى الوقت نفسه لمبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود، فالوجود يعنى ما يوجد أمام الوعى. والموضوع لا يكون موضوعاً إلا إذا كان على علاقة بالذات، ولو أننا أنكرنا ذلك فسوف نقف على أرض رخوة من المتناقضات التى ترتبط بفكرة الشئ فى ذاته. ولكن إذا سلمنا بها فسوف نسلم كذلك بموضوعية التصورات؛ لأن الموضوع حينئذ سيكون كله عبارة عن الموضوع الذى نعرفه فحسب: أى مجموعة من الكليات، وإذا سلمنا بهذه النظرة، فسوف نسلم بالتالى بالمثالية الموضوعية.

غيرأننا يجب أن نكون على حذر، فلا نظن - كما فعل كثيرون - أن موقف هيجل هنا هو نفسه موقف باركلى، فقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن «المنهج الجدلى عند هيجل يحطم التفرقة بين الذات والعارفة، والموضوع المعروف، فهيجل ينكر الشئ فى ذاته عند كانت، ويرى أن العالم لا يوجد إلا بفضل تفكيرنا فيه، وأن الأشياء إنما توجد فحسب لأن العقل يفكر فيها.. والفكر يخلق العالم الخارجى. ويصرح هيجل بأن منهجه الجدلى قد انهى التعارض بين الوجود والمعرفة، وبين الذات العارفة وموضوعها، وبين القضية

ونقيضها حين صهرهما فى مركب واحد.. إلخ.. إلخ» [1]. وإلى ما يقرب من ذلك ذهب جود ورسل وغيرهما من الفلاسفة [2].

غير أن هؤلاء الباحثين قد فاتهم - فى نظر هيجل - أن التوحيد لا يكون إلا بين الأشياء المختلفة، وأن الهوية لا تنفصل مطلقاً عن الاختلاف، وسوف نرى ذلك بالتفصيل فى سير المنهج الجدلى فى الجزء الثانى من المنطق. ويكفى هنا أن نقول: إنه إذا كان الذات والموضوع متحدين، فإنهما مع ذلك يتميز كل منهما عن الآخر. إذ لا شك أن الموضوع يقابل الذات بمعنى ما من المعانى، فهو ليس الذات، والقول بأن المعرفة والوجود متحدان، وهما مع ذلك متميزان- هو مثل للمبدأ الهيجلى المعروف فى التوحيد بين الأضداد. وهو مبدأ يعنى هنا أن الشئ يتحد مع الفكر، بمعنى أنه ليس هناك انفصال مطلق بين الذات والموضوع، ومعنى أن الشئ يختلف عن الفكر هو أن الذات تنفى جزءاً من نفسها - وهو الموضوع - بنفسها وتعارضه. فهذا الحجر هو بالتأكيد خارج عنى، فهو ليس أنا، وهذا هو الانفصال بين المعرفة والوجود، ولكن الحجر سيظل مع ذلك داخل وحدة الفكر. فهو ليس خارجاً عنى تماماً: أعنى يمكن معرفته. وهذا هو التوحيد بين المعرفة والوجود. ويعبرهيجل أحياناً عن الفكرة نفسها بقوله: إن الفكر يعبر الهوة بينه وبين الموضوع، إذ أن انفصال الفكر والشئ هو انفصال داخل الفكر نفسه، ولو استطاع الشئ أن ينفصل تماماً عن وحدة الفكر، فسوف يصبح شيئاً فى ذاته لا يمكن معرفته. وذلك مستحيل [3].

١٢٩ - المقولات - إذن - موضوعية؛ فهى الماهية الأساسية للأشياء، أو هى العمود الفقرى للعالم. فهى على حد تعبير هيجل «قلب الأشياء ومركزها»، ومعنى ذلك أن دراسة تحديدات الفكر هى فى الوقت نفسه دراسة للأشياء كما هى فى حقيقيتها. لأننا إذا ما نفضنا عن العالم قشوره الزائلة المتغيرة ليصل

---

(١) J. Bronowski & B. Mazlish: The Western Intellectual Tradition From.
Leonardo To Hegel. P.481
(٢) J. E. Turner: A Theory of Direct Realism. p.255

إلى ما هو أساسى ودائم فى الأشياء جميعاً، - لوجدنا أن المقولات هى هذا الأساس الدائم، فهى الشروط الضرورية للعالم، وبدونها لا تقوم له قائمة، إذ من المستحيل علينا أن نتصور عالماً بدون هذه الكليات.

والواقع أن أرسطو يلقى كثيراً من الضوء على الفكرة الهيجلية هنا، فالصورة بالمعنى الأرسطى هى المقولة الهيجلية ،أو هى- على وجه الدقة- الفكرة الشاملة، فكما أن كل شئ عند أرسطو له صورة، وبفضل هذه الصورة تصبح المادة شيئاً معيناً محدداً، وهذا التحديد للمادة هو المكوِّن للشئ، فكذلك الحال عند هيجل [1]. فالمقولة عنده هى جوهر الشئ، وسلسلة المقولات هى جوهر العالم كله، وعليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية كلها، فالمقولات هى مجموعة الخصائص الأساسية التى لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها، أى أنه يستحيل أن يوجد عالم بدون هذه الكليات العقلية الخالصة. فإذا كان يمكن أن نتصور عالماً يخلو تماماً من الكليات الحسية، عالماً لا توجد فيه مناضد ولا مقاعد، ولا أشجار، ولا أشياء بيضاء، ولا حمراء... إلخ- فإن الأمر يختلف تمامًا فى حالة الكليات العقلية الخالصة، أو المقولات، إذ لا يمكن أن نتصور عالماً بلا وحدة؛ لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته واحداً، ولابد أن يحتوى على إثبات شئ، أو أنكاره، وأن يقال عن أشيائه: إنها موجودة أو غير موجودة.وباختصار: إذا استطعت أن تجرد بفكرك الأشياء من الصفات الحسية العارضة، فأسقطت من العالم ما فيه من أشياء حسية فلا منازل ولا أشجار، ولا حلو، ولا مر..إلخ. إذا استطعت أن تجرد العالم من هذه الصفات صفة وراء صفة- فلن تجد أمامك بعد ذلك إلا الهيكل الرئيسى للعالم: أعنى سلسلة المقولات، أو «عالم الماهيات البسيطة التى تحررت من كل تعينات الحس». إذ يستحيل عليك أن تجردالعالم منها... يستحيل أن تجرد العالم من الوجود، والكيف، والكم، والسبب، والنتيجة، والماهية، والظاهر... إلخ [2].

(١) W. T. Stace: op. cit. [99].

(٢) تجدر الإشارة إلى أننا هنا نوضح الفكرة الهيجلية فحسب، فهيجل يرفض الثنائية الأرسطية ،فهو ينكر=

١٣٠ - وإذا كانت المقولات هى الماهية الأساسية للأشياء فينبغى ألا نظن أنها تقع فى عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية، وإنما هى على العكس موجودة أمامنا فى كل وقت وعلى شفاهنا دائماً. وهنا أيضاً نجد العون عند أرسطو فى توضيح الفكرة الهيجلية، فكما أن الشئ عند أرسطو كلما ازدادت صورته كان أكثر فى وجوده « الفعلى».ولهذا كان الله - وهو الصورة الخالصة - هو الوجود بالفعل الخالص، فالله - عند أرسطو - مع أنه فكر الفكر، أو الفكر الخالص فإنه كذلك الوجود الفعلى الخالص، فكذلك المقولات الهيجلية - التى يسميها كذلك بالمطلق - مع أنها فكر خالص إلا أنها موجودة بالفعل وأمامنا فى كل لحظة، وهى مألوفة لنا تماماً، غير أن الأمور المألوفة إلى هذه الدرجة، هى لسوء الطالع أكثر الأشياء غربة لنا.

فالوجود - مثلاً - مقولة من مقولات الفكر الخالص. ونحن نقول دائماً عن هذا الشئ أو ذاك :إنه موجود، ونقول عن الأشياء التى أمامنا، إنها متغيرة، أى أنها موجودة وغير موجودة فى آن معاً. ولكننا لا نجعل هذه المقولات موضوعاً للبحث، إذ أن خيالنا يضعها فى عالم يجاوز هذا العالم، مع أنها على العكس أمامنا مباشرة، إنها موجودة لدرجة أننا كلما فكرنا فلابد أن نفكر فيها. ذلك لأن المقولات هى قمة البساطة، وهى ألف باء كل شئ آخر، ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولا يكون، وكيف، كم، قدر، وجود بالقوة ووجود بالفعل، واحد وكثير .. إلخ. ومع أننا نفكرفيها تفكيراً تلقائياً ترانا نقول لأنفسنا: لا يجدر بنا أن نشغل أنفسنا بأمور مألوفة إلى هذه الدرجة. خذ مثلاً عبارة «هذه الورقة خضراء» تجد أننا نذكرصراحة مقولات: مثل مقولة الوجود، ومقولة الفردية غير أن جعل هذه الأفكار البسيطة موضوعاً للدراسة شئ مختلف تمام الاختلاف. وحتى إذا حاولنا دراستها سوف نجد الفهم يفصل بينهما فى عناد صارم، ويحفر بينها هوة

= ما يسميه أرسطو - وأفلاطون من قبل - بالمادة أو الهيولى، كما أن الصورة الأرسطية ليست هى المقولة عند هيجل من كل وجه، ولكنهما متشابهتان من حيث إنهما معاً فكر، وفكر خالص، فضلاً عن أنهما أساس العالم المادى وماهيته.

لامتناهية بحيث لايمكن أن تتداخل، أو أن تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، ولهذا كانت المعركة التى يناضل العقل من أجلها هى تحطيم الصلابة التى رد إليها الفهم كل شئ.

١٣١- وإذا كانت المقولات هى الماهية الحقيقية للأشياء، فإنها كذلك تعريفات للمطلق:

«فالوجود والمقولات الفرعية - شأنها شأن مقولات المنطق بصفة عامة، يمكن أن تعتبر تعريفات للمطلق، أو هى تعريفات ميتافيزيقية لله: ذلك لأن التعريف الميتافيزيقى لله تعبير عن طبيعة الله فى الأفكار بما هى أفكار، والمنطق يشمل كل الأفكار طالما استمرت فى صورة الفكر». (موسوعة فقرة ٨٥).

وإذا تساءلنا هل يعنى ذلك أن المقولات هى المطلق أم أنها تعريفات وصفات لشئ آخرهو المطلق، لكان الجواب أنه لا فارق بين قولنا: إن المقولات هى المطلق، أو أنها تعريفات - للمطلق؛ فالمقولات ليست مجرد صور للفكر ،وإنما هى خصائص للمطلق، ومن هنا يمكن أن تعتبر تعريفات له. فمادامت التعريفات ليست من صنعنا، وإنما ترجع إلى طبيعة المطلق نفسه، فإنها يمكن أن تعتبر تعريفات ذاتية للمطلق. والمنطق الذى يدرس هذه التعريفات إنما يعرض لنا الله فى ماهيته الأزلية.

١٣٢ - وإذا كانت المقولات تعريفات للمطلق فهى لا تقع فى زمان ومكان؛ لأن الزمان والمكان ينتميان إلى دائرة الطبيعة، أما المقولات فهى تصورات عقلية خالصة. والواقع أن فكرة الزمان ليس لها دور تقريباً فى مذهب هيجل، «لأن الزمان - وكذلك المكان - يعنى الانفصال والتعدد؛ ولهذا أنكر هيجل حقيقته لأنه ينشد الوحدة الشاملة، نظراً لأنه كان ينظر إلى الكون بلون من ألوان البصيرة الصوفية التى تأثر بها فى مطلع حياته» [1]. إن الموجود الحسى هو ما يوجد فى زمان معين ومكان محدد فالطبيعة هى وحدها التى تخضع

---

(١) - قارن: إمام عبد الفتاح إمام: «علم المنطق لهيجل» - تراث الإنسانية - العدد الأول من المجلد السابع.

للزمان والمكان، أما المقولات فهى خالدة [1]. ولذلك فهى لا توجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن الأشياء الحسية، فلا يستطيع أحد فى الواقع أن يقول أين توجد المقولات، لسبب بسيط هو أنها لا توجد فى مكان، إنها ليست «أشياء» وجدت قبل أن يوجد العالم، فهى ليست أشياء مادية، ولا كائنات نفسية، وهى لا توجد ولن توجد أبداً بهذا المعنى..« فالكلى لا يوجد وجوداً فعلياً للعين الخارجية على أنه كلى، فالنوع بما هو نوع لا تدركه الحواس، وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء: إن الكلى لا يرى ولا يسمع؛ لأن وجوده هو وجود من أجل العقل وحده..» [2]. وعلى الرغم من أن هذه الكليات تجريدات خالصة فإنها حقيقية، ومعنى أنها حقيقية هو أن وجودها مستقل، بينما وجود الأشياء يعتمد عليها، والأشياء تعتمد عليها لأنها كما قال كانت: الشروط الضرورية للعالم ،فلا يمكن أن يوجد العالم بدونها، لأن وجوده معتمد عليها، ولكنها تعتمد فى وجودها على نفسها فحسب، والعبارة الأخيرة لا يمكن ذكرها بالتفصيل إلا عن طريق منطق هيجل كله.

١٣٣ - وعلى الرغم من أن المقولات كثيرة ومتعددة فإنها ترتد فى النهاية إلى مصدر واحد هو العقل، ولذا فهى ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً باعتبارها حلقات فى سلسلة واحدة، وهى إذا اكتملت فإنها تشكل نسقاً يرتبط ارتباطاً عضوياً بحيث تتضمن كل مقولة جميع المقولات الأخرى، ويمكن أن تفسر كل مقولة تفسيراً واضحاً فى ضوء النسق كله: فكل مقولة تعكس فى ذاتها النسق بأكمله.

وسير هذه المقولات وحركتها هو ما يسميه هيجل بالمنهج الجدلى، وهو منهج يختلف أتم الاختلاف عن منهج الميتافيزيقا القديمة، فقدكان هذا المنهج الأخير يتصور الفكر متناهياً، ويقطعه إلى شرائح، ويرى أن كل شريحة عبارة عن مقولة مستقلة بنفسها قائمة بذاتها، فليس هناك استمرار لشريط هذه المقولات، وإنما هى قطع متناهية، ولهذا لم يرى هذا المنهج بأساً فى أن يلقى على نفسه

---

(١) Hegel: Enc.[285].

(٢) Hegel: Enc. [21] Z.

سوألاً مثل: «هل الله موجود...؟ «أو هل لله وجود.»؟ مفترضاً بذلك أن الوجود حد إيجابى ولا شئ غير ذلك. وسوف نرى فيما بعد أن الوجود ليس على الإطلاق حداً إيجابياً فحسب، وإنما هو حد أقل من أن يناسب الفكرة المطلقة وغير جدير بالله.خذ مثلاً سوألاً آخر من أسئلة المنهج الميتافيزيقى: «هل العالم متناه أم غير متناه.؟» تجد أن السؤال نفسه يفترض أن المتناهى حد يناقض اللامتناهى باستمرار، ويستطيع المرء بسهولة أن يلحظ أن اللامتناهى حين يتعارض مع المتناهى بهذا الشكل، لا يكون إلا وجهاً للمتناهى أو تحديداً له، ولكن اللامتناهى المحدود بهذه الطريقة هو المتناهى نفسه [(١)].

١٣٤ - وإذا كان المنهج الميتافيزيقى القديم قد أخطأ حين قطع الفكر إلى شرائح، فقد وقع فى خطأ مماثل حين نظر إلى الكون فرأى أنه مؤلف من أشياء محددة ومتناهية ستظل هكذا إلى الأبد معزولة بعضها عن بعض، متعارضة تمام التعارض، ولا يمكن التوفيق بينها على الإطلاق. وهذا المنهج كان يلائم النظرة السكونية إلى الكون، ومن هنا فقد أدى للبشرية خدمة عظيمة عندما لم يكن فى مقدورها أن تصنع منهجاً جدلياً، فقد كان على الإنسان قبل أن يعرف كيف يصف الأشياء فى حركتها أن يتعلم كيف يصفها فى سكونها، ولهذا فإن هذا المنهج يمثل الخطوة الأولى فى المنهج الجدلى، وهى: خطوة الفهم. وكما أن السكون حالة من حالات الحركة، فكذلك المنهج الميتافيزيقى خطوة من خطوات المنهج الجدلى، ولهذا.. «فإن المنهج القديم فى البحث وفى الفكر، وهو المنهج الذى يسميه هيجل بالمنهج الميتافيزيقى له تبرير تاريخى.. فقد كان من اللازم أولاً أن يعرف الإنسان ما هو هذا الشئ أو ذاك قبل أن يتمكن من ملاحظة التحولات التى تطرأ عليه..» [(٢)].

ومعنى ذلك أن المنهج الميتافيزيقى لم يجاوز قط حدود الفهم؛ لأنه يأخذ بمقولات الفكر المجردة، أى: المعزولة بعضها عن بعض، دون أن يحاول دراستها دراسة عميقة، أو ترتيبها ترتيباً تصاعدياً باعتبارها ماهيات وحقائق للأشياء.

---

(١) Hegel: Enc. [28] Z. المنهج الجدلى

(٢) F.ngels: Selected Works; Vol. 2.

وهو نقص يصلحه المنهج الجدلى الذى يدرس الكون فى حركته المتدفقة وما تحمله هذه الحركة من متناقضات من ناحية، ويعبر من ناحية ثانية عن نمو الفكر الخالص نمواً عضوياً متسقاً: أى أن المنهج الجدلى يقدم لنا وجهة نظر جديدة عن الكون. ولقد سبق أن ذكرنا أن مذهب هيجل هو مذهب تطورى ينظر إلى الكون على أنه فى تطور مستمر. والمنهج الجدلى هو الذى يضع الأساس المنطقى أو الميتافيزيقى لهذه النظرة. فالشئ له صورته بالمعنى الأرسطى، أو له فكرته الشاملة بالاصطلاح الهيجلى، أو له طبيعة عقلية، وهو يسعى إلى تحقيق فكرته الشاملة: أى إلى بلوغ طبيعته الحقيقية، تماماً كما يسعى لتحقيق صورته عند أرسطو. ومن هنا فهو يحطم حدوده الحالية ليصل إلى هذه الفكرة الشاملة. ولهذا فالنظرة الحقيقية للشئ هى أن ننظر إليه على أنه «تاريخ» (وهى فكرة رومانتيكية فى صميمها)؛ لأن تاريخ الشئ هو وحده الذى يكشف عن حقيقته، ويقصد بالتاريخ هنا تاريخ تكوينه. ومن هنا كان التعريف الحقيقى للنبات هو تفسير للعملية التى يكون بها النبات نفسه من خلال تحطيمه للبذرة عن طريق الزهرة، وتحطيمه للزهرة بواسطة الثمرة، فيكون التعريف تتبعاً تاريخياً لتكوين الشئ، ويجب تبعاً لهذا أن نكشف عن الكفاح الذى قام به هذا النبات حتى يتمكن من تأكيد وجوده، وما صادفه خلال هذه العملية من عقبات قضى عليها أو قضت عليه. وبهذه الطريقة يمكن أن يتحدد الشئ لا عن طريق مقولات الميتافيزيقا القديمة المتناهية بل عن طريق الفكر الحى اللامتناهى.

١٣٥ - قلنا: إن المقولات هى العمود الفقرى للأشياء، بمعنى أنها تعبر عن طبيعتها الحقيقية.

وقلنا أيضاً: إنها تعريفات ذاتية للمطلق، أو هى لحظات تعبر كل منها عن تعين من تعيناته. ولكنها إلى جانب ذلك كله خطوات فى المنهج الجدلى، فكل مقولة هى فى الوقت نفسه خطوة فى طريق هذا المنهج. ومعنى ذلك أن هيجل يضع أمامنا نظرة ميتافيزيقية واسعة تشمل العالم والله والتاريخ.. إلخ، بحيث

يسير هذا الكل الضخم على إيقاع واحد ويمر بمراحل واحدة؛ فالطريقة التى تتحرك بها الأشياء وتؤثر بعضها فى بعض هى نفسها الطريق الذى يسلكه المطلق حين يفض نفسه فى لحظات مختلفة ومرتبطة. وهى كذلك الطريقة الوحيدة الممكنة لدراسة العالم دراسة فلسفية صحيحة. ولهذا نجد المنهج الجدلى بمقولاته المتعددة يقدم لنا سُلَّماً للمعرفة، فكل حلقة من حلقات هذا المنهج تمثل درجة من درجات المعرفة، ومرحلة من مراحل فهم الأشياء، فقد أفهم الأشياء تحت مقولة الوجود، وهو فهم يمثل أدنى درجة من درجات المعرفة، لأننى إذا لم أعرف عن شئ إلا أنه موجود فحسب، فأنا تقريباً لم أعرف عنه شيئاً قط، أما إذا عرفت أنه يصير، فقد عرفت شيئاً أكثر. وإذا ما تدرجت فى سلم المقولات كنت أسير صاعداً فى سلم المعرفة، حتى إذا ما وصلت إلى أن الشئ ماهية كنت قد قطعت شوطاً لا بأس به فى سبيل فهم الأشياء، فإذا ما انتهيت إلى أن الأشياء ليست إلا فكراً، أو أنها على وجه الدقة الفكرة المطلقة، كنت قد وصلت إلى المعرفة الفلسفية أو المعرفة المطلقة التى هى أعلى مراتب المعرفة ..

وأقسام المنطق الثلاثة: الوجود: - والماهية - والفكرة الشاملة - تمثل ثلاثة ألوان من المعرفة، فالقسم الأول يقدم لنا معرفة الفهم المشترك، وهى المعرفة المباشرة التى يأخذ بها رجل الشارع، فتراه لا يتعدى مقولات الوجود، إذ يكفيه جداً أن يعرف أن هذا الشئ له «قدر» معين من الكيف والكم. أما القسم الثانى فهو يمثل معرفة الفهم التى يأخذ بها العلم؛ لأن العلم لا يكتفى بما فى الأشياء من جوانب كيفية وكمية، وإنما هو ينشد إدراك الأشياء فى علاقاتها بعضها مع بعض بحيث يبدو الكون أمامه شبكة ضخمة من العلاقات. أما القسم الثالث والأخير فهو يمثل معرفة العقل: وهى المعرفة التى تأخذ بها الفلسفة فترى الكون كله عبارة عن فكرة مطلقة، غير أن هذه المعرفة الفلسفية لا نصل إليها إلا عن طريق المرحلتين السابقتين فهى تشملهما ولكنها لا تقنع بأى منهما.

١٣٦ - وإذا كان المنهج الجدلى يقدم لنا سلماً متعدد الدرجات لمعرفة الأشياء فإنه فى نفس الوقت يقدم لنا سلماً للصدق. فكل مقولة أو كل درجة من

درجات هذا السلم صادقة صدقاً جزئياً، بمعنى أنها تصبح خاطئة إذا ما وقفنا عندها ظانين أنها نهاية المطاف، وأننا قد وصلنا إلى الحقيقة كاملة. فإذا قلنا - مثلاً - :إن العالم موجود، كان هذا القول صحيحاً، إلا أن الأصح منه أن نقول إنه يصير. والأصح من هذا وذاك أن نقول إنه ماهية أو مجموعة من العلاقات المتداخلة، والحكم الأكثر صواباً أن نقول إنه فكرة مطلقة. ومعنى ذلك أن المقولات اللاحقة أكثر صدقاً من المقولات السابقة والمقولات العينية أكثر صدقاً من المقولات المجردة. والصدق المطلق نصل إليه مع المعرفة المطلقة: أى حين نصل إلى نهاية المقولات. « ومعنى ذلك أن جميع الأشياء المتناهية فيها جانب خطأ.. والله وحده هو الاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والواقع » (١). وهكذا لا تكون الفكرة الشاملة مجرد تصور فحسب، ولكنها وجود وحياة وواقع وحقيقة.

١٣٧ - والمنهج الجدلى بحلقاته المترابطة يمكّننا من النظر إلى تاريخ الفلسفة نظرة متكاملة ويفسر لنا ما قد نظنه فى أول الأمر تضارباً بين المذاهب الفلسفية المختلفة. فقد كانت المناهج القديمة تنظر إلى هذه المذاهب فتراها منفصلة يقوم كل منها بذاته دون أن يرتبط بالمذهب السابق، أو أن يمهد للمذهب اللاحق، وكيف ترتبط هذه المذاهب وكل منها يعارض الآخر ويناقضه..؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح: «اتبعنى، ودع الموتى يدفنون موتاهم» (٢). فتاريخ الفلسفة - عند النظرة القديمة ليس إلا ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا، فقد قتل كل مذهب أخاه وقام بدفنه. وحين تظهر فلسفة جديدة يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة «حنانيا».. «هى ذى أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب، وسيحملونك خارجاً..» (٣).أى أن الفلسفة التى سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً (٤).

---

(١) Hegel: Enc. [24] Z.

(٢) إنجيل متى : الإصحاح الثامن:٢٣.

(٣) أعمال الرسل: الإصحاح الخامس:٩.

(٤) Hegel: History of philosophy, Vol. I. p.17

إلا أن المنهج الجدلى يبين لنا أن الفلسفات المختلفة تجمع بينها رابطة واحدة هى التى تجعلها كلها «فلسفة». والباحث الذى يرفض القول بوجود «صورة كلية»- هى الفلسفة بصفة عامة - تتحقق فى المذاهب الفلسفية الجزئية، ويصر على معالجة هذه المذاهب فرادى، يشبه ذلك المريض الذى نصحه الأطباء بالإكثار من تناول الفاكهة، ولكنه رفض أن يأكل ما قدم إليه من كمثرى، وعنب، وبرقوق، زاعماً أنها ليست فاكهة، وإنما بعضها كمثرى، وبعضها الآخر عنب وبرقوق [1].

فالمنهج الجدلى يجنبنا النظرة الخاطئة إلى تاريخ الفلسفة، ويعبر تعبيراً صادقاً عن التطور الخالص للفكر البشرى، وتمثل كل مقولة من مقولاته مذهباً فلسفياً بعينه. ومن هنا فإن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الإيلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود، وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات. ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم. وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى: الوجود، والعدم. وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوِّناً لمقولة أعلى..- حتى تصل هذه السلسلة إلى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل. ومعنى ذلك أن المنهج الجدلى لا يضيف شيئاً جديداً؛ لأن مهمته- بالنسبة لتاريخ الفلسفة - أن يبرز للعيان ما سبق أن قالته العصور الماضية كلها عن الفكر.

---

(١) Hegel Ibid; p. 18 & Enc. [13].

ثانياً: أضلاع المثلث الجدلى

١٣٨ - سبق أن ذكرنا فى الفصل الأول من هذا الباب (فقرة ١١٩) أن الفكرة عبارة عن سلسلة من التصورات، أو سلسلة طويلة من المثلثات؛ وفرقنا بين نوعين من الفكر: الفكر بالمعنى الواسع الذى يشمل التصورات أياً كان نوعها، والفكر بالمعنى الضيق الذى يتكون من التصورات العقلية الخالصة أو المقولات. وانتهينا إلى أن الخلايا الأولى التى يتكون منها الفكر هى مجموعة من المثلثات الصغيرة. ولما كان المنهج الجدلى يتألف من سلسلة طويلة من المثلثات التى ترتبط فيما بينها ارتباطاً ضرورياً، كان لابد من أن نعرض للخصائص الأساسية للمثلث الجدلى، لا سيما وأن هيجل يعتمد- فى كثير من الأحيان- اعتماداً كاملاً على هذه الخصائص حين يتعذر عليه إبراز الضرورة فى انتقال إحدى المقولات إلى نقيضها.

١٣٩ - يرى هيجل أن المثلث الجدلى يتصف بالخصائص الآتية: الضلع الأول «مباشر» أو يتصف بالمباشرة. والضلع الثانى «متوسط». والضلع الثالث يجمع بينهما، أى أنه المباشر الذى دخله التوسط.

وتعتبر المباشرة والتوسط من أهم المصطلحات الهيجلية؛ إذ يعتمد عليها سير المنهج الجدلى اعتماداً كبيراً. ويرى هيجل أن هاتين الخاصيتين ترتبطان ارتباطاً لا ينفصم: «فهاتان اللحظاتان «المباشرة» و «التوسط» مع أنهما فى ظاهرهما متميزتان إلا أن إحداهما لا يمكن أن توجد بدون الأخرى» [(١)]. خذ مثلاً الوجود المباشر تجد أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتوسط: «فالبذرة وجود مباشر بالقياس لما ينتج عنها من نبات، والوالدان بالنسبة لنسلهما وجود مباشر كذلك، إلا أن البذرة والوالدين يعتبران نسلاً لشئ آخر، والطفل - بغض النظر

(١) Hegel: Enc. [12] & [74].

عن وجوده المتوسط - يعتبر مباشراً لأنه موجود. والقول بأني مقيم في مدينة برلين - وهذا هو وجودي المباشر - تتوسطه تلك الرحلة الطويلة التي قمت بها إلى أن وصلت إلى هذه المدينة..» [1]. ويمكن القول بأنه ليس ثمة شئ لا في الأرض ولا في السماء ولا في الروح، ولا في أي مكان آخر لا يتضمن المباشرة والتوسط معاً [2]. فهذان الحدان لا ينفصلان ولا يغيب أحدهما عن الآخر.

ويمكن أن نقول: إن المباشرة هي الإثبات أو الإيجاب، والتوسط هو السلب أو النفي؛ فالمباشرة تعني في وقت واحد الحضور والخلو الظاهري من العلاقات والاستقلال، فالشئ المباشر يبدو في ظاهره قائماً بذاته، أو حقيقة مستقلة لا تشير إلى شئ آخر: أعني أنه يحمل السمات الأساسية لمرحلة الفهم التي سبق أن شرحناها في الفقرة رقم(١١٠). وهذا يعني أن الضلع الأول في المثلث الجدلي هو دائماً من عمل الفهم، فهو يثبت نفسه على أنه منعزل عن غيره ولا يرتبط بشئ آخر.

والوجود الخالص الذي يبدأ به المنهج الجدلي باعتباره المقولة الأولى يحمل هذا الطابع: فهو بسيط، وغير متميز، ويبدو مستقلاً عن غيره، ويزعم لنفسه الحقيقة الكاملة، ولا يشير إلى العدم أو أية مقولة أخرى، وهذه السمات تطبع بطابعها جميع الموضوعات في البداية، أو كما يراها - خطأ - الفكر المجرد.

١٤٠ - وإذا كانت المباشرة هي البداية، أو أي نقطة بدء، أو فرض نبدأ منه، فالتوسط هو على العكس أية نتيجة، أو نهاية «لأن التوسط يعني أنك تتخذ من شئ نقطة بداية تسير منها إلى شئ آخر، بحيث يكون وجود الشئ الثاني متوقفًا أو معتمداً على وصولنا إليه من خلال شئ آخر متميز عنه» [3].

وتلك هي خاصية الضلع الثاني لكل مثلث، فهو يعني دائماً أننا نصل إليه من خلال شئ آخر، وأنه يحمل لذلك سلباً ونفياً لهذا الشئ الأول الذي اتخذنا منه

---

(١) Hegel: Enc. [66].

(٢) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 80.

(٣) Hegel: Enc. [12]

قنطرة للعبور. ولكنهما مع ذلك لاينفصلان؛ فالوقائع كما هى فى ذاتها، وكذلك الأشياء، ومجرد الإحساس وغيرها... تبدو لنا كلها فى أول الأمر مباشرة، ونحن نكتشف بالتدريج أنها متوسطة وأن لها علاقات بدونها تصبح بلا معنى، وبالتالى فهى نتيجة للظروف والعلاقات التى تمنعنا من معالجة هذه الأشياء وحدها وبغض النظر عن أى شئ آخر.

ومعنى ذلك أن التوسط هو الاختلاف والانقسام والتميز، ففى الضلع الثانى من المثلث الأول، وأعنى به مقولة العدم نجد أن الوجود قد انقسم فأخرج من جوفه التفرقة بين الوجود والعدم، وهذه التفرقة هى التوسط.

١٤١ - ونحن نجد فى الضلع الثالث أن الاختلاف أو التباين يختفى فى وحدة واحدة، بمعنى أننا نصل إلى مقولة ثالثة تمتص فى جوفها التفرقة والتوسط فى هوية واحدة. ومن هنا نجد لدينا من جديد مقولة مباشرة، مقولة واحدة تتحد مع نفسها فى هوية جديدة، وحين يظهر من جوفها، نقيضها سنجد لدينا من جديد توسطاً يتحدمرة أخرى فى مركب أعلى.. وهكذا. والمقولة الأخيرة فى سلسلة المقولات ستكون مقولة مباشرة، ولكنها تحتفظ فى جوفها بجميع الاختلافات والفروق الموجودة فى جميع المقولات السابقة.

والضلع الثالث يجمع دائماً بين المباشرة والتوسط، أو هو المركب فى كل مثلث من الضلعين الإخرين. وهذا المركب يزيل الاختلاف والتناقض الموجود بين الضلع الأول والثانى، ويحتفظ بهما فى آن واحد. وهذا النشاط المزدوج للضلع الثالث هو ما يعبر عنه هيجل بكلمة يرفع aufheben وهو مصطلح يرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية فى الفلسفة [1]. وهو يعنى (أ) يلغى أو ينفى (ب) يحفظ ويبقى، وهو يستخدمه بالمعنيين معاً. فالضلع الأول يلغيه النقيض أو الضلع الثانى ولكن المركب يحتفظ به وبالنقيض معاً. وبذلك يكون المركب بمصطلحات أرسطو هو الصورة المتطورة والمتحققة بالفعل للقضية

(١) Hegel: Greater Logic VO l. I.p. 119

والنقيض. وهما مادته القريبة، أو كما يقول هيجل هما لحظات مرفوعة (بمعنى ملغاة وموجودة فى نفس الوقت) فى المركب. فالضلع الثالث يمحو الاختلاف بين الضلعين الآخرين ويحتفظ به فى آن واحد:خذ مثلاً الوجود والعدم فى المثلث الأول، تجد أن التناقض والاختلاف بينهما يدمج فى وحدة هى الصيرورة. ومعنى ذلك أن الاختلاف لم يلغ تماماً؛ لأن المقولة الجديدة هى وحدة الاختلاف وليس مجرد هوية بسيطة. والقول بأنها وحدة الاختلاف يعنى أن الاختلاف باطن، والقول من ناحية أخرى أنها وحدة الاختلاف يعنى اندماج هذا الاختلاف، فليس لدينا مجرد توحيد، أعنى إلغاء للاختلاف، ولامجرد تناقض أى إبقاء على الاختلاف، وإنما لدينا وحدة أضداد. فالصيرورة هى وحدة الوجود والعدم، وفيها يرفع الاختلاف والتباين بينهما، ومع ذلك فما يزال الوجود والعدم موجودين فى الصيرورة، ويمكن أن يظهرا بتحليل هذه المقولة. صحيح أنهما لم يعودا - بعد- مقولات منفصلة، أعنى تجريدات متضادة، فهما بهذا المعنى قد فنيا، ولكنهما يوجدان مع ذلك فى مقولة الصيرورة كعوامل حية تكوّن هذه المقولة.

١٤٢ - والضلع الثالث فى كل مثلث يصبح ضلعاً أول فى مثلث جديد. ولكنه يظل مع ذلك يحمل فى جوفه المقولتين السابقتين بما بينهما من تضاد. ومعنى ذلك أن مركب المثلث الثانى سوف يحتفظ فى جوفه بالقضية والنقيض فى هذا المثلث. وبما أن الضلع الأول فى هذا المثلث كان هو المركب فى المثلث السابق، وكان يحتفظ فى جوفه بالضلعين الآخرين (القضية والنقيض) فإن ذلك يعنى أن المثلث الثانى يحتفظ فى جوفه بجميع المقولات السابقة. وهكذا يسير المنهج الجدلى دون أن يفقد شيئاً على الإطلاق، ولكنه فى كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ فى جوفه بجميع الخطوات السابقة. والمقولة الأخيرة سوف تحتفظ فى جوفها بالسلسلة منذ بدايتها، ولهذا السبب كانت هذه المقولة أكثر المقولات كلها عينية، وذلك بفضل عناصرها: أى المقولات السابقة.

١٤٣ - ويوصف الضلع الأول والثانى فى كل مثلث «بالتجريد» أما الضلع الثالث فيوصف « بالعينية»، والعينى هو «الكل» الذى يجاوز الوجهين المجردين، وهو أكثر حقيقة منهما، إلا أنه مع ذلك ليس حقيقياً تماماً، لأننا إذا ما نظرنا إليه بنظرة أعمق لوجدناه أحد جوانب كل جديد أكثر منه عينية، ومن ثم فهو أكثر حقيقة من الكل العينى الأول. ومن هنا فإن هيجل يقدم لنا نمواً وتطوراً لدرجات الحقيقة بحيث يبدو الكل الواحد أكثر حقيقة من كل آخر نسبياً؛ لأنه يحتوى على عناصر أكثر. أما الحقيقة النهائية الكاملة فهى لا توجد إلا فى الكل الذى يحوى جميع أنواع الكل الأخرى كأجزاء له، وبذلك يصل إلى درجة من العينية تبدو إلى جانبها كل أنواع الحقائق الأخرى مجردات. وهى مجردات لأنها جردت من الكل الذى تنتمى إليه والذى تظهر فيه فحسب طبيعتها الحقيقية. ومثل هذا التجريد تزييف للحقيقة، ومن ثم فالوجود المنفصل الذى يبدو قائماً بذاته ليس حقيقياً، بل وهماً. أما الشئ الوحيد الحقيقى تماماً فهو الكل الذى يشمل جميع أنواع الكل الأخرى، وهو المطلق، يقول هيجل: «الحقيقة نفسها عينية، بمعنى أنها تقدم لنا مبدأ الوحدة ولكنها كذلك تتطور تطوراً ذاتياً، ومن هنا يمكن القول بأن الحقيقة هى مجموعة أو جملة الفكر.. والأجزاء الفرعية التى يشملها هذا الكل ضرورية .. وهى لا تكون ممكنة إلا إذ تميزت ثم اتحدت..» [1].

١٤٤ - معنى ذلك أن الضلع الثالث - أو المركب - دائماً عينى؛ لأنه يحوى الضلعين الآخرين، ولهذا نجد أن المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا بحيث لا يفقد المنهج الجدلى شيئاً أثناء سيره كما سبق أن ذكرنا. غير أنه إذا كانت المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا، فإن العكس صحيح أيضاً، وبعبارة أخرى: المقولات العليا (كالصيرورة) تحوى المقولات الدنيا (كالوجود)، ولكن العكس صحيح أيضاً، فالوجود بدوره يحوى الصيرورة. ويتضح ذلك من قولنا إن الصيرورة قد خرجت من جوف الوجود، ذلك لأن خروج مقولة من جوف مقولة

(١) Hegel: Enc. [14].

أخرى ممكن فى حالة واحدة فقط، وهى إذا كانت الأولى تحوى الثانية، ونستطيع أن نصوغ هذه الفكرة بعبارة أوضح فنقول: إن المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا صراحة أو علانية، فالصيرورة تتمضن الوجود صراحة؛ إذ لا يمكن أن نفهم معنى الصيرورة بغير اشتمالها على الوجود. ولكن المقولات الدينا تحوى المقولات العليا ضمناً. فمقولة الوجود تتمضن فى جوفها مقولة الصيرورة وإلا لما خرجت منها، ولما تقدم الجدل من الوجود إلى الصيرورة. ويطلق هيجل على الضلع الأول من كل مثلث مصطلحاً خاصاً هو: « ما هو فى ذاته ansich »: أعنى ما هو ضمن أو ما هو بالقوة بلغة أرسطو. وعلى الضلع الثالث «اسم ما هو لذاته fursich »: أعنى ما هو صريح، أو علانية، أو بالفعل.

فالضلع الأول هو الضلع الثالث ضمناً أو بالقوة، تماماً كما أن بذرة البلوط هى شجرة البلوط ضمناً. وذلك لأن الضلع الثالث ينمو فى سير العملية الجدلية من الضلع الأول، فالوجود يحوى الصيرورة ضمناً أو بالقوة ، وللانتقال من أحدهما إلى الآخر لابد من إضافة العدم، وهو مقولة جديدة تظهر من رحم الوجود نفسه: فالوجود يضع العدم أولاً؛ ولهذا فمقولة العدم كانت كامنة فى مقولة الوجود ، ومن ثم كانت الصيرورة بدورها مستخرجة من جوف الوجود. وعلى ذلك فالوجود هو الصيرورة ضمناً أو بالقوة، والصيرورة من ناحية أخرى ليست إلا الوجود وقد عبرعن حقيقته صراحة [1]. وما يقال على المثلث الأول يقال على سلسلة المثلثات كلها، وكما أن الوجود هو الصيرورة بالقوة، فإن الصيرورة هى بالقوة المركب فى المثلث التالى. وهكذا . وما دام كل مركب يخرج من جوفه المركبات التى سبقته، وطالما أنه لايمكن أن يأتى شئ من الخارج فى أية خطوة من خطوات المنهج الجدلى، فإن الوجود على ذلك ليس هو الصيرورة بالقوة فحسب، ولكنه بالقوة أيضاً جميع المقولات التالية، فالمقولات الكثيرة المتعددة التى تلى الوجود يتضمنها الوجود كلها بالقوة؛ لأنها إذا لم تكن موجودة فى جوفة لكان خروجها منه مستحيلاً، وإذا وجدت فكرة لم تكن موجودة من قبل

---

(١) Hegel: Enc. 88. Z.

فى المقولة الأولى: أعنى فى مقولة الوجود دل ذلك على خطأ فى سير المنهج الجدلى، وبالتالى فالوجود هو ضمناً جميع المقولات التالية، ومن هنا قال هيجل: «الوجود هو الفكرة الشاملة بالقوة..» [1]. والفكرة الشاملة هى آخر مقولات المنطق، وبما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن دراسته على أنه وجود فحسب يعنى أننا لن نصل إلى حقيقته الكاملة؛ لأننا لم نعرف بعد كل محتوياته، فحقيقة الوجود هى الصيرورة. وهذا هو ما عبر عنه هيجل بصفة عامة فى قوله: إن المركب هو حقيقة القضية والنقيض. بل إن الصيرورة نفسها لا تعطينا حقيقة الوجود - لأنها ليست وحدها الكامنة فى مقولة الوجود، وإنما هذه المقولة تحمل أيضاً جميع المقولات التالية بما فى ذلك المقولة الأخيرة، وبالتالى فالمقولة الأخيرة هى وحدها التى تعطينا الحقيقة الكاملة. أما الصيرورة فهى خطوة إلى الأمام نحو هذه الحقيقة، إنها أقرب الحقائق إلى الوجود، ومما له مغزاه أن يصف هيجل الضلع الأول والثانى بأنهما «لحظات أو عوامل يتجه الجدل إلى التأليف بينهما» [2].

ثالثاً: بداية الطريق

١٤٥ - كيف يبدأ المنهج الجدلى..؟ أو ما هى المقولة الأولى التى يبدأ منها سيره..؟ لقد سبق أن ذكرنا أن المقولات هى نسق العقل، ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية لا أن تكون مصادفة واتفاقاً، إنها لا تبدأ وتنتهى كما اتفق وإنما تسير بمقتضى طبيعة العقل نفسه، ولا يمكن أن تغيرها الأهواء الفردية. فإذا ما بدأ المنهج الجدلى سيره كيفما اتفق دل ذلك على أنه بدأ بداية غير عقلية. ومن ثم فلابد أن تكون المقولة الأولى هى المقولة الأولى بالضرورة العقلية الخالصة. ولا تنطبق هذه الملاحظة على المقولة الأولى وحدها، ولكنها

---

(١) Hegel: Enc. [84].

(٢) W.T.Stace: "The philosophy of Hegel" [145-6]

تنسحب كذلك على المقولة التى تليها، ثم تنطبق أيضاً على سلسلة المقولات كلها، بمعنى أنها لابد أن تكون ضرورية، ولابد أن تحددها طبيعة العقل نفسه، لا أن نحددها نحن. والواقع أننا لسنا نحن الذين نرتب سير المنهج الجدلى، ولكنه يسير سيراً تلقائياً ذاتياً، فهو منهج موضوعى يوجد مستقلاً عنا، وسلسلة المقولات التى يكشف عنها سير المنطق لا دخل لنا فيها، ولا دخل لهيجل فيها كذلك..

١٤٦ - ومن هنا فالمقولة الأولى هى المقولة التى تفرضها الضرورة العقلية أولاً، أو هى المقولة الأولى منطقياً :أى التى تسبق جميع المقولات الأخرى من الناحية المنطقية، فما هى هذه المقولة...؟ يقول هيجل «كما أننا فى ظاهريات الروح بدأنا بالوعى المباشر، فإننا هنا لابد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة. وبما أننا فى ميدان العالم الخالص، فلابد أن نبدأ بالمباشرة الخالصة. والمباشرة الخالصة تعبر هى ذاتها عن طبيعة الفكر.. وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص. فكما أن المعرفة الخالصة لا تعنى شيئاً سوى المعروف المباشر فحسب، فكذلك الوجود الخالص لا يعنى شيئاً سوى الوجود بصفة عامة، الوجود ولا شئ آخر.. دون أية تحديدات أخرى» (١) ذلك لأن البدء الأول لا يمكن أن يتوسط له شئ، كما لايمكن أن يتحدد أو يتعين أكثر مما هو عليه، ومن هنا فإن نقطة البداية هى الوجود الخالص.

١٤٧ - ويرى هيجل أنه ليس هناك شئ من التعسف فى أن يبدأ سلم المقولات بهذه المقولة: الوجود الخالص؛ ذلك لأن المنهج إذا ما بدأ بغيرها فلابد أن يبدأ بشئ آخر أكثر تحديداً. ومن هنا فسوف يكون شيئاً متوسطاً لا مباشراً.. مع أن المنهج لم يخط خطواته الأولى بعد. ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نبدأ بشئ عينى لأن الشئ العينى يتضمن فى جوفه علاقات، وذلك يعنى أنه يتضمن توسطاً، وهو فى هذه الحالة يكون نتيجة ولا يكون بداية.. لأن البداية لابد أن تكون مباشرة وخالصة، أى لابد أن تكون هى الوجود الخالص.

(١) Hegel: Greatev Logic vol, i,pp.81 & Enc. [86]

ويرى «فيندلى» فى تفسيره لبداية المنهج الجدلى بالوجود الخالص أن ارتباط الوجود بالبداية «هو فى الواقع تحصيل حاصل.. لأن مجرد الوجود هو ما يكون لدى الإنسان بالضرورة حين يبدأ فى التفكير، ويرى هيجل أنه ليس هناك فكرة أخرى تقوم بهذه الوظيفة» [1].

وفيندلى فى هذا التفسير يقترب من «مكتجارت» الذى يرى أن بداية هيجل من الوجود يبرره القول بأنه من المستحيل أن نشك فى أن «شيئاً ما موجود» مادام وجود الشك يتضمن على الأقل أن الشك نفسه موجود، أى أن «مكتجارت» يوحد بين بداية المنهج الجدلى والكوجيتو الديكارتى، غير أن هذا التفسير يمكن الاعتراض عليه بنفس الاعتراض على بديهية ديكارت. فقد لا يكون ثمة نزاع فى أن هناك وجوداً - فيما يرى ستيس - [2] إلا أن هذا القول لا يعدو أن يكون تقريراً مجرداً وبداية غير عقلية وغير ضرورية، ولا يمكن للمنهج أن يبدأ بمثل هذه البداية.

ولهذا يقدم لنا «ستيس» تفسيراً آخر هو فى الواقع أقرب إلى الروح الهيجلية، وهو نفسه التفسير الذى قدمه «ميور» [3] فيرى «ستيس» أن المبدأ بالنسبة للتصورات هو -بصفة عامة- أن أكثرالتصورات عمومية تسبق أقلها عمومية. ومن ثم تسبق الأجناس الأنواع، فتصورالحصان مثلاً يفترض تصور الحيوان، فلا يمكن أن تكون لديك فكرة عن الأحصنة ما لم تسبقها فكرة عن الحيوان، ولا يمكن أن تعرف ما الحصان قبل أن تعرف ما الحيوان، فما هو أكثر عمومية أعنى الجنس «حيوان»، يسبق منطقياً الأقل عمومية: أعنى النوع «الحصان»، ولكن العكس غير صحيح، فالحيوان لا يفترض الحصان، وباستطاعتك أن تفهم الحيوان جيداً دون أن تكون لديك أدنى فكرة عن الحصان، وهذا المبدأ ينطبق على جميع التصورات، وبالتالى على جميع

(١) J. N. Findlay:' Hegel';P. 154.

(٢) W. T. stace: op.cit. 147.

(٣) G. R. Mure: 'An Introduction to Hegel'. P. 129.

المقولات: فالمقولة الأكثر تجريداً أو الأكثر عمومية تسبق غيرها، ويكون لها المكان الأول فى المنطق، والأقل منها سيكون لها المكان الذى يليه، ومن ثم فالمقولة الأولى ستكون أكثر المقولات عمومية وهى الجنس الأعلى، ومن ثم فالمقولة الأولى هى أكثر المقولات تجريداً، وسوف نصل إليها عن طريق السير بعملية التجريد إلى أقصى حد لها. وأقصى تجريد ممكن هو ما تشترك فيه الموضوعات التى يمكن أن ندركها فى الكون ،وهو تصور الوجود. فليست جميع الأشياء مادية، ولكنها كلها لها صفة الوجود؛ فجميع الأشياء موجودة. وهناك أشياء لا يصح أن نقول عنها: إنها خضراء، أو إنها صلبة أوحلوة.. إلخ. ولكن مهما كان الشئ الذى نختاره من بين موضوعات الكون فمن الصواب دائماً أن نقول عنه إنه موجود. ومن ثم فلابد أن يكون الوجود هو المقولة الأولى. أضف إلى ذلك أن جميع المقولات تفترض مقولة الوجود؛ فهو يسبقها منطقياً: فالكيف والكم والسبب والجوهر.. إلخ. تفترض الوجود، فالسبب مثلاً لون من ألوان الوجود، فلا يستطيع أحد أن يكوِّن فكرة عن السبب ما لم تكن لديه أولاً فكرة عن الوجود، ولكن العكس غير صحيح، إذ يستطيع الإنسان أن يكوِّن فكرة الوجود دون أن يعرف المقصود بفكرة السبب، تماماً كما أن الإنسان يستطيع أن يكون فكرة الحيوان دون أن تكون لديه فكرة الحصان. وبالمثل فالإنسان لا يستطيع أن يعرف الكم دون أن يعرف الوجود، وقل مثل ذلك فى جميع المقولات.

١٤٨- والواقع أن التفسير الذى يقدمه «ستيس» يبرره أن المنهج الجدلى عند هيجل يسير من المجرد إلى العينى، فقد سبق أن رأينا أن المقولات الدنيا مجردة، والمقولات العليا عينية، والمثلثات الأولى أكثر تجريداً من المثلثات الأخيرة. وهكذا نرى أن المجرد يسبق العينى. بل إن ثراء الجدل - فيما يرى سارتر - يكمن فى العبور من المجرد إلى العينى، أى من التصورات الأولى إلى مبادئ الفكر الأكثر غنى.. [1].

(١) جان بول سارتر «المادية والثورة» ص ١٨ ترجمة الأستاذ عبد الفتاح الديدى (دار الآداب ببيروت - ١٩٦٥م).

«والواقع أن كل سير فلسفى إذا ما كان منهجياً - أعنى إذا ما كان ضرورياً - هو سير يبرز إلى العلن ما هو متضمن فى الفكرة الشاملة..» [1]. وبداية السير لابد أن تكون بداية مطلقة، أو بداية مجردة خالصة - وهما هنا بمعنى واحد - فهى يجب ألا تفترض شيئاً آخر، ولايتوسطها شيء آخر، ولا يكون لها أساس آخر، بل لابد أن تكون هى نفسها أساس العلم كله، وهى من ثم لابد أن تكون شيئاً مباشراً، أو بالأحرى المباشرة نفسها. وكما أنها لا تتضمن تحديداً لشئ آخر فإنها كذلك لا يمكن أن تحوى فى ذاتها أى تحديد أو مضمون؛ لأنها إن حوت شيئاً من ذلك لأصبحت متميزة وعلى علاقة بأشياء أخرى، وبالتالى لأصبحت متوسطة، ومن ثم فالبداية هى: الوجود الخالص [2].

خاتمة:

١٤٩ - يمكن أن نقول فى النهاية: إن المنهج الجدلى عند هيجل منهج موضوعى وليس منهجاً ذاتياً يضعه الباحث لنفسه،وهو موضوعى لأنه يعبر عن نشاط العقل الموضوعى، كما يتمثل فى حركة المقولات وتسلسلها. ولما كانت المقولات - إلى جانب أنها الماهية الأساسية للعقل الموضوعى - تعبرعن الهيكل العظمى للكون- فإن حركتها هى نفسها حركة الأشياء، ولكن فى صورة عقلية خالصة. وهذا يعنى أن المنهج الجدلى عبارة عن منطق جديد هو: منطق الحركة، والتغير، والتطور. فى مقابل المنطق الأرسطى القديم: الذى كان يعبر عن السكون ،والاستقرار ،والماهيات الثابتة. فقد كان المنطق الأرسطى يرى أن للشئ هوية ثابتة بحيث يمكن أن نقول عنه إنه «هو هو»، فجاء منطق هيجل ليرى أن القول بأن «الإنسان إنسان» أو « أ هى أ » لا يقدم لنا شيئاً عن حقيقة الإنسان، فى حين أن القول بأن الإنسان عاقل «أ هى ب» فهو يقدم لنا شيئاً عن حقيقته. غير أن الإنسان ليس عاقلاً فحسب، ولكنه كذلك فان «ج»، وحيوان «د »، واجتماعى «هـ» .. إلخ. فالإنسان يمكن دائماً أن يكون

(١) Hegel: Enc. 88 Z.

(٢) Hegel: Greater Logic Vo l. I. p. 82.

موضوعاً لمحمول آخر، وليست طبيعته شيئاً يختفى وراء هذه المحمولات، وإنما هى تنكشف فى هذه المحمولات. فكل محمول منها يخبرنا بشئ جديد عن حقيقة الإنسان وطبيعته [1]. وهكذا نظرالمنطق الهيجلى إلى الكون فرآه كلاً عضوياً حياً دائم الحركة والتطور، ولم يجد فيه تلك الماهيات الجامدة الثابتة التى كان يتحدث عنها المنطق الأرسطى. ولما كانت الحركة دليلاً على وجود نقص فى الشئ، أو كما قال برادلى «الحركة مستحيلة على الشئ إذا كملت حقيقته». فالمنطق الجدلى الهيجلى يرى أن مايدفع الكون إلى الحركة هو ما يكمن فيه من سلب، أو تناه، فالأشياء المتناهية أشياء ناقصة، تبحث عن تمامها؛ ولهذا فهى تحاول جاهدة أن تحقق صورتها كاملة. وفى هذه المحاولة تلغى نفسها لتكون شيئاً آخر يعبر عن صورتها الحقيقية، وهذا الشئ الجديد بدوره يتطور إلى شئ آخر.. وهكذا. والصورة الكاملة التى تحقق نفسها وتتفق مع فكرتها هى «المطلق أو الله»، فالله هو «الاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والواقع».

١٥٠ – ونريد أن نختتم هذا الفصل بمناقشة لفكرتين هامتين: الأولى– هى الفكرة التى شاعت حول إنكار هيجل لقانون عدم التناقض. والثانية– هى فكرة «كوجيف» عن الجدل الهيجلى.

فلابد أن نلقى على أنفسنا ذلك السؤال الذى كثيراً ما أثاره النقاد، وهو: هل أنكر هيجل قانون عدم التناقض حين ذهب إلى أن كل مقولة تحوى ضدها، أو أنها فى الحقيقة هذا الضد نفسه..؟ إن القول بأن الوجود واللاوجود متحدان يبدو تحطيماً لهذا القانون، غير أن هذا القول ليس صحيحاً. ذلك لأن هذا القانون نفسه هو الذى يضطرنا إلى أن نعبر من المقولة الثانية إلى المقولة الثالثة فى كل مثلث، لأن العقل لا يمكن أن يطمئن إلى التناقض، ومن هنا فلابد أن ينحل هذا التناقض فى مركب أعلى . ومن ناحية أخرى، فلم يكن فى استطاعة هيجل أن يقول: إن قانون عدم التناقض قانون كاذب

وإلا لوقع فى المحظور، أعنى لوقع فريسة لقانون الثالث المرفوع الذى

(١) S. Hook: ' From Hegel To Marx'. p. 66.

يحاربه؛ فهو إن ذهب إلى أن قانون عدم التناقض كاذب تماماً لكان معنى ذلك أنه يقول: إن هذا القانون إما أن يكون صادقاً أو كاذباً ولا ثالث لهما. وهذا ما لم يفعله هيجل ،ولكنه ذهب إلى أن هذا القانون نصفه حق ونصف خطأ. [1] وهذا يعنى أن العقل من طبيعته الوقوع فى التناقض، ولكن ذلك ليس إلا نصف الحقيقة فقط، فالعقل لايركن إلى هذا التناقض، وإنما يخرج منه إلى مركب أعلى. وكل ما يعاب على هيجل فى هذا الصدد - على نحو ما سوف نبين فيما بعد - أنه خلط بين التضاد والتناقض، واستخدم فى غموض كلمة «الآخر» بالمعنيين معاً كلما بدا التناقض بين الضلع الأول والثانى غامضاً، حتى إن بعض الباحثين يرى أن المنطق يكون أكثر اتساقاً لو استخدمنا باستمرار كلمة الآخر أو المقابل بدلاً من النقيض.

١٥١ - والفكرة الثانية التى نود أن نناقشها فى ختام هذا الفصل هى فكرة «كوجيف» عن الجدل الهيجلى. فقد تساءل ما الذى يعنيه هيجل بهذا الجدل..؟ وأجاب بأنه يمكن التمييز بين معنيين هما المعنى الضيق، وهو الذى يطلقه هيجل على الضلع الثانى من كل مثلث، أو على لحظة السلب: لحظة عبور الشئ من الضلع الأول إلى الضلع الثالث. (ب) والمعنى الواسع وهو الذى ينسحب على الحركة كلها: أى على المثلث وسلسلة المثلثات بأسرها [2]. وأورد «كوجيف» تأييداً لذلك نصاً لهيجل سبق أن ذكرناه فى الفقرة رقم ١١٧ من هذا البحث حين تحدثنا عن الجوانب الثلاثة لكل فكرة منطقية ولكل حقيقة . غير أن كوجيف يضيف إلى ذلك قوله: إن الباحث قد يظن أن الجدل - خاصية للفكر المنطقى. أو بمعنى آخر أنه منهج فلسفى للبحث والدراسة، وذلك غير صحيح. لأن المنطق الهيجلى ليس منطقاً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؛ فهو ليس نظرية فى المعرفة، ولكنه «انطولوجيا» أو علم للوجود. ومن هنا فإن الخصائص التى ذكرها هى خصائص الوجود نفسه، فمقولات

---

(١) W. T. Jones: 'A History of Western philosophy'. p. 872.

(٢) A. Kojeve: ' Introduction a la lecture De Hegel". p. 445-6.

المنطق هى مقولات انطولوجية، وليست مقولات منطقية أو معرفية ge-noseologi - que، وإذا كان الفكر المنطقى له ثلاثة جوانب، وإذا كان هذا الفكر من ناحية أخرى جدلى (بالمعنى الواسع) فإنه كذلك لسبب واحد هو أن الوجود جدلى بهذا المعنى نفسه (ص٤٤٩).

وينتهى «كوجيف» من ذلك إلى القول بأن «نظرة الفيلسوف أو العالم حين يواجه الوجود، أو حين يكون أمام الواقع وجهاً لوجه، لابد أن تكون نظرة تأملية خالصة، كما أن النشاط الفلسفى أو العلمى سيكون نشاطاً وصفياً بسيطاً للواقع، ومن ثم فالمنهج الهيجلى ليس منهجاً جدلياً على الإطلاق، وإنما هو منهج وصفى أو تأملى، أو هو منهج ظاهرى بالمعنى الذى استخدم فيه هوسرل هذا اللفظ..»

وهو يستشهد على رأيه هذا بنصوص من ظاهريات الروح، يقول فيها هيجل: إن المعرفة الحقة لابد أن تترك ما فى الموضوع من حياة، أو لابد أن تسلم نفسها للموضوع بحيث تغوص فى أعماقة، وتتبع المجرى الذى يسير فيه هذا الموضوع، وهى حين تعود إلى نفسها فإنها تكون قد استحوذت على ما فى مضمون الموضوع من ثراء: أى أن العالم أو الفيلسوف يجب ألا يضيف إلى الظاهرة التى أمامه شيئاً، وألا يحذف منها شيئاً، وإنما عليه أن يتقبلها كما هى، وإذا ما اتضح بعد ذلك أن هذه المعرفة جدلية فالسبب يرجع إلى أن المضمون الذى أمامها يحمل هذا الطابع الجدلى، أما هى فهى وصفية أو تأملية. ولهذا فالعالم الحق والحكيم الأصيل هو الذى يرتد موقفه إلى تأمل بسيط للواقع وللوجود وما فيهما من حركة جدلية. إنه يشاهد ما هو موجود ثم يصف بالضبط ما شاهده، وليس لديه ما يفعله غير ذلك: إنه لا يغير من هذا الواقع شيئاً، ولا يضيف إليه شيئاً (ص٤٥٤).

١٥٢ - ويبدو أن «كوجيف» حصر المنهج الجدلى فى نطاق المناقشات أو الحوارت الذى يدور بين أشخاص مختلفين، فهو يرى أن العلم ظهر أولاً فى صورة الأسطورة، وأن هذه الصورة كانت تحذف ما فى الواقع من متناقضات

حتى تقدم عنه صورة حقيقية، ولم يكن فى هذه الأسطورة برهنة على شئ ولامناقشة لشئ؛ ولهذا لم يكن فيها «صدق ولاكذب» ولا علم بالمعنى الدقيق . ثم حين تعددت الأساطير واصطدم بعضها ببعض حاول الإنسان أن يفرض على غيره من الناس ما يؤمن به سواء عن طريق القوة أو غيرها ، أى أنه حاول أن يرغم الآخرين أن يقولوا ما يقول . وهكذا وجد الإنسان نفسه يناقش خصومه حين بدأ يتحدث إليهم، أو حين دخل معهم فى حوار، وهنا فقط بدأ يستخدم المنهج الجدلى (ص٤٥٦).

وهكذا كان المنهج الجدلى عند سقراط وأفلاطون منهجاً يعتمد على الحوار بين أشخاص مختلفين يعرضون قضايا وآراء متباينة (ص٤٥٦).

١٥٣- والرد على اعتراض كوجيف يجعلنا نعود إلى القول بأن هيجل يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة (أ) فهناك موقف رجل الشارع الذى يدرك الأشياء فى مباشرتها ويتقبلها كما هى، وهو موقف يمثل وجهة نظر ناقصة. (ب) موقف العالم الذى يحاول أن يغوص وراء الظاهر ليدرك ماهية الشئ، وهو وإن كان خطوة فى سبيل إدراك الحقيقة، إلا أنه موقف ناقص كذلك. (ج) ثم هناك أخيراً موقف الفيلسوف الذى يدرك العالم فى حقيقته الكاملة على أنه فكر. وهذه المواقف الثلاثة تتضمن كلها «اللحظة الجدلية» التى سبقت الإشارة إليها ، وأعنى بها سلب الطبيعة الجزئية للأشياء وإدراك الجانب الكلى فيها. فإدراك رجل الشارع نفسه للشجرة لا يعنى «وصفاً» لها بمقدار ما يعنى الدخول فى عملية جدلية تبدأ من سلب الشجرة الجزئية، وتنتهى بإدراك الشجرة الكلية. فلقد سبق أن رأينا فى الفصل الأول أن إدراك الجزئى مستحيل، وبالتالى فكل معرفة تعنى معرفة للكليات، والكليات تتضمن عنصر السلب، أو اللحظة الجدلية التى تمثل همزة الوصل بين الضلع الأول والثالث فى كل مثلث؛ ولهذا يقول هيجل: «إن الجدل هو روح كل معرفة علمية (أى فلسفية)حقيقية» [1].

(١) جان بول سارتر «المادية والثورة» ص ١٨ ترجمة الأستاذ عبد الفتاح الديدى (دار الآداب ببيروت – ١٩٦٥م).

وإذا كان الجدل يكمن في أى لون من ألوان المعرفة - مادامت المعرفة كلها تصورية - فهو يمثل كذلك قلب المنهج الفلسفي الصحيح؛ ذلك لأن حقيقة العالم لا تنكشف إلا بالنظرة الفلسفية وحدها، وهذه النظرة هي سلب لموقفين هما الموقف الذى يقفه رجل الشارع (وهو ما تعبر عنه مقولات الوجود)، وموقف العالم الذى تعبر عنه مقولات الماهية - بحيث نصل إلى الموقف الفلسفي الأصيل الذى يرى العالم بظواهره مجموعة من الأفكار الخالصة المتصلة اتصالاً ضرورياً، وهذا الموقف هو ما تعبر عنه مقولات الفكرة الشاملة التى هي في الوقت ذاته جمع للموقفين السابقين. ذلك لأن العالم يظهر فعلاً تحت مقولات الوجود، ولكنه في الوقت ذاته لا يظهر تحت هذه المقولات وحدها (لأنه يظهر كذلك تحت مقولات الماهية، ومن هنا كانت الماهية سلباً للوجود) وإنما يظهر بنظرة أعمق على أنه الفكرة الشاملة. ومن هنا جاء قول هيجل الذى سبقت الإشارة إليه (فقرة٨٩): «إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج ..»

١٥٤ - ومعنى ذلك أن الباحث لا يشاهد «ما هو موجود، ثم يصف بالضبط ما شاهد» كما يقول «كوجيف» لأن الباحث «لا يتقبل» الظواهر كما هي ولكن «..بنشاط الفكر يحدث شئ من التغيير في الطريقة التى تمثل بها الظواهر أمامنا، أو كما تظهر لنا في الإحساس، والإدراك الحسي، والتصور... إلخ وهكذا يتضح أنه لابد من توسط التغيير في الشئ قبل أن نكشف عن طبيعته الحقيقية» [١].

وبهذه الطريقة وحدها تظهر الطبيعة الحقيقية للشئ واضحة بواسطة الفكر [٢]. فليس المنهج الفلسفي مجرد «وصف» للعالم أو «تأمل» لما في هذا العالم من أشياء، بل إننا: «لكى نكشف عن حقيقة الأشياء، فإنه لا يكفى النظر إليها، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا، ونحول ما هو مباشر أمامنا (إلى شئ متوسط: أى إلى كلى)، وقد يبدو أننا بذلك نقلب نظام

---

(١) Hegel:Enc. 22.

(٢) Hegel: Enc. 23.

الأشيـاء، ونهـدم الهـدف الذى تنشـده المعرفة ذاتـها، ولكن هذا المنهـج ليس غريباً كما يبدو، إذ أن جميع العصور السابقة كانت على اقتناع بأن الطريقة الوحيـدة لبلوغ الجـوهر الدائـم فى الأشياء هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفـكر» [1] «والواقع أن التـفكير هو دائماً عبارة عن سلب لما يوجد أمامنا وجوداً مباشراً..» [2].

ومن هذا يتضح لنا أن المعرفة جدلية بطبيعتها ذاتها، وليست كذلك لأن المضمون الذى تحصل عليه يحمل طابعاً جدلياً كما يقول كوجيف. ولكى نزيد هذه النقطة إيضاحاً نسوق مثلاً لأعلى أنواع المعرفة عند هيجل، وهى معرفة الله، وفى هذا المثل تتضح معالم المنهج الهيجلى بشكل يقطع بأنه ليس مجرد وصف أو تـأمـل. يـقـول هـيـجـل - فـى المـوسـوعـة (فـقـرة - ٥٠ وكـذلـك فقرة١٢)..:«إذ كنا نصعد من الوقائع الحسية إلى الله، فليس معنى ذلك أننا نترك الوقـائع الحسـية كما هى، بحيث تبدو العـلاقة بين نقـطة البـداية ونقـطة النـهاية عـلاقة إيجـابية، كما لـو كنا نستدل من شئ موجـود شيئاً آخر موجوداً كذلك. إن ذلك الخطأ مصدره أننا نحصر فكرتنا عن الفكر فى الصـورة التـى يقـدمها لنـا الفهـم، فى حين أن التفكير فى الوقائع الحسية يعنى تغـيير شكلها، فـهى جزئـية، ولكن الفكر يحولها إلى كلى، ومن هنا كان العمل الذى يقوم به الفكر له أثر سلبى على الأساس الذى بدأ منه: يعنى على الوقائع الحسية. ذلك لأن مادة الإحساس حين تأخذ طابع الكلية تفقد فى الحـال شكـلها الأول الظـاهرى حين كانت ظـواهر، وحين نسلب القشرة الخارجية يظـهر إلى النـور اللب أو الأساس الداخلى الموجود فى المدرك الحسى. ومن هنا كانـت البـراهين الميـتافيزيقية على وجود الله ليست إلاتفسيرات ناقصة لسير العملية التى تبدأ من العالم صاعدة إلى الله، لأنها لم توضح جوانب السلب الكامنة فى هذه العملية».

١٥٥ - بقى أن نقول: إننا نتفق مع كوجيف فى أن الباحث لا يغير من

---

(١) Hegel: Enc 12.

(٢) Ibid.

الواقع شيئاً ، ولايضيف إليه شيئاً، بمعنى أنه يتخلى عن ميوله وأهوائه ورغباته... إلخ. باختصار: عن وجوده الجزئى، بحيث لا يبقى له إلا ذاته الكلية الخالصة التى تتفق مع كل ذات أخرى شبيهة بها، أى أنه بذلك يصبح فكراً خالصاً، وسوف يجد حينئذ أن أفكاره الخالصة تتفق، بل وتتحد مع الفكر الخالص الذى يشمل العالم كله، ويرجع ذلك إلى أن العقل الذاتى هو نفسه جزء من العقل الموضوعى المطلق. وهذا ما كان يعنيه هيجل بقوله: «إننا حين نفكرلابد أن نتخلى عن وجودنا الجزئى الأنانى، ونسغرق فى الأشياء، بحيث نترك الفكر يسير فى مجراه الطبيعى، حتى إذا مابدأنا نضيف إليه شيئاً خاصاً بنا فإننا حينئذ نكون قد بدأنا نفكر تفكيراً سيئاً» (١).

ونتفق مع كوجيف أخيراً فى أن مقولات المنطق مقولات أنطولوجية موضوعية، ولكننا نخالفه فى أنها ليست مقولات منطقية أو معرفية - فخير مناهج المعرفة - كما يقول هيجل هو المنهج الذى يتتبع الفكر الخالص (أى المقولات)، وحينئذ يكون موقف الإنسان موقف حرية كاملة: فالمقولات تقدم لنا طريقاً للمعرفة الحقة. غير أن كوجيف فيما يبدواهتم اهتماماً رئيسياً بتركيزهيجل على «موضوعية المقولات» واعتبارها الركائز الأساسية للوجود، وهو التركيز الذى نصادفه فى كل صفحة تقريباًمن صفحات هيجل، إلا أن اهتمام هيجل البالغ بموضوعية المقولات يرجع إساساً إلى أنه كان يضع نصب عينيه معارضة المقولات الكانتية الذاتية، فكان يريد أن يقول: إن المقولات بالإضافة إلى أنها ذاتية فإنها موضوعية أيضاً، أو بمعنى آخر «يزول فى المقولات ذلك التعارض المألوف بين الذات، والموضعى». وسوف نرى ذلك بشكل واضح فى القسم الثالث من المنطق، حيث يتضح أن الفكر الذاتى هو نفسه الفكر الموضوعى (٢).

---

(١) Hegel: Enc. 24 Z.

(٢) - راجع كذلك مقالنا «علم المنطق لهيجل» - «مجلة تراث الإنسانية» - العدد الأول من تالمجلد السابع - خاصة ص ١١وما بعدها.

الباب الثالث

طريق الجدل

«أحب أن أحذر أولاً من أن طريقته تشبه مصيدة الفئران، إذا دخلها المرء مرة لايقدر على الخروج منها: والسلامة فى عدم الدخول، لكن مدخلها - لسوء الطالع - مَطْلِيٌّ بشتى الاعتبارات التى تجعلنا ننزلق - رغماً عنا- إلى الباب المهلك، من غير روية أو تأمل...».

وليم جيمس

إرادة الاعتقاد

الفصل الأول

(أ) الكيف

أولاً: الوجود

١ - الوجود الخالص:

١٥٦ - سبق أن ذكرنا أن البداية هى الوجود الخالص، وهذا الوجود الخالص هو من ناحية: فكر خالص، ومن ناحية أخرى: مباشرة بالذات، بسيطة وغير متعينة. هو فكر خالص؛ لأنه لا يحتوى على أى موضوع من موضوعات الفكر، وإنما هو بالأحرى ليس إلا هذا الفكر المجرد. فنحن حين نبدأ فى التفكير: «لا يكون أمامنا سوى الفكر فى لا تعينه الخالص.. وهذا اللاتعين عبارة عن فكر - وفكر صرف -، وهو بِمَا هو كذلك يشكل البداية ..» [١]. وعلى ذلك فالوجودالخالص « لحظة من لحظات الفكر الخالص، جُرِّدت وأصبحت موضوعاً للتفكير بذاتها..» [٢]. وهو مباشرة بالذات، لأن البدء الأول لا يمكن أن يتوسط له شيء «فهو لا يرتبط بغيره ولا يشير إلى شيء وراءه..» [٣]. ومعنى ذلك أنه خلو من كل تحديد أو تعيين، لأن أى تحديد سوف يضفى عليه طبيعة جزئية تقوم بإزاء طبيعة جزئية أخرى، سوف يجعله «س» وليس «لاس» [٤]. وكل ما نستطيع أن نحدد به الوجود الخالص هو أن نقول: إنه الهوية الخالصة، أو «الحيادية المطلقة»، فهو لا يدل على شيء بالذات، له وجود معين. ومن هنا يمكن أن ينعت بأنه تجريد صرف ، إلا أننا لابد أن نسارع ونقول: إنه ليس نتيجة عملية تجريد قمنا بها، وإلا لتضمن توسطاً، وإنما

---

(١) Hegel: Enc. [86] Z.

(٢) G.R. Mure: ' A Study of Hegel's Logic'. p. 33.

(٣) W. Wallace: ' prolegomena to the study of Hegel's philosophy and Especially of His Logic'. p. 302.

(٤) M.E. Mctaggart: ' A Commentarry on Hegel's Logic'. p. 15.

هو«..انمحاء أصيل للسمات يسبق كل طابع، وهو أولها جميعاً..»[1].
والواقع أن هذا الوجود الخالص، أو هذا اللاتعين المباشر هو العدم لا أكثر ولا أقل: «لأن الشيء الذى يخلو تماماً من كل تحديد أو تعين هو بالضبط ما نقصده بالعدم..» [2].

٢ - العدم:

١٥٧ - الوجود الخالص إذن - هو اللاتعين الخالص، أو هو السلب الخالص، لأنه خلو من كل تحديد، ومن ثم فهوفكر فارغ أو عدم.

والانتقال من الوجود إلى العدم بسيط وواضح للغاية «فما دام الوجود هو اللامتعين، فهو ليس على ماهو عليه (أعنى تعين إيجابى) فهو ليس وجوداً «وإنما عدم» [3]. ويمكن أن نشرح

ذلك بطريقة أخرى فنقول: إن الوجود فى الواقع ليس محمولاً حقيقياً، وإنما هو مجرد رابطة منطقية.. [4]. وهو موضوع فصل فيه كانت القول من قبل فى نقده للدليل الأنطولوجى على وجود الله. إن الوجود لا يعرف الحقيقة على أية صورة من الصور، ولكنه يترك معرفتنا بها ناقصة، فلو قيل لنا: إن الحقيقة «موجودة» لكان من الطبيعى أن نتساءل ما هى..؟ ولا يقدم لنا المحمول أية إجابة حقيقية، فبدلاً من أن تكون صورة القضية «س هى ب» تكون صورتها «س هى -» أعنى أن المحمول وهو الوجود يعتبر فراغاً أو بياضاً يرادف الصفر وهذا الصفر - وهو كل ما يمثله الوجود - هو العدم، فالوجود إذن هو العدم، وليس ثمة فرق بينهما [5]. ويمكن أن نوضح ذلك بأن نقول: إن فعل «الإثبات»

---

(١) Hegel: Enc. [86] Z.

(٢) Hegel: Enc. [86] Z. & M.E. Mtaggart: ' A Comment". o. 15 & R.G. Collingwood: An Essay on Metaaphysics p, 15.

(٣) Hegel: Greater Logic Vo l. I. p. 111.

(٤) W. Wallace: prolegomena ' p. 322.

(٥) W. T. Stace: The philosophy of Hegel. [178]

هو نفسه فعل «الإنكار» من حيث إن كلاً منهما نشاط للفكر، فالاختلاف يكمن فى الحدود التى يربط بينهما الحكم، أما كل فعل منهما فى ذاته فهو كالآخر، فارغ ولا معنى له (١).

١٥٨ - نحن إذن لا نستطيع أن نفرق بين الوجود والعدم؛ لأن كل تفرقة تتضمن شيئين يكون بينهما صفة، توجد فى الواحد دون الآخر، ولكن الوجود خلو من كل صفة وكذلك العدم، فليس ثمة للتفرقة بينهما من سبيل (٢). وفضلاً عن ذلك، فإننا حين نفرق بين شيئين، فلابد أن نجد ثمة شيئاً مشتركاً يندرجان تحته، فإذا فرقنا بين نوعين، فإن هناك شيئاً مشتركاً بينهما، هو: الجنس (٣)، وفى حالة الوجود الخالص، والعدم الصرف ليس ثمة شىء مشترك يمكن أن تقوم عليه التفرقة، فلا محل من هذه الناحية كذلك إلى التفرقة بين الاثنين. وقد يعترض معترض فيقول: إن الوجود والعدم كلاهما أفكار، ومن ثم يمكن أن يكون الفكر شيئاً مشتركاً بينهما، غير أن هيجل يرد على هذا الاعتراض قائلاً: «إننا ننسى فى هذه الحالة أن الوجود (وكذلك العدم) ليس فكراً جزئياً أو معيناً، وإنما هو فكرخالص ومن هنا فلا مجال للتفرقة بينه وبين العدم» (٤).

١٥٩ - والقول بأن الوجود والعدم شىء واحد، يبدو مربكاً للخيال والفهم، حتى إنه يؤخذ فى بعض الأحيان على سبيل المزاح (٥). ولهذا فقد تظهر اعتراضات كثيرة على هذه النتيجة التى انتهينا إليها .

قد يقال - مثلاً -: إنه لو كان الوجود والعدم شيئاً واحداً، لكان سيان بعد ذلك أن يوجد منزلى، أو ثروتى، أو الهواء الذى أستنشقه، أو لا توجد، غير

---

(١) W. Wallace: prolegomena; p. 322.

(٢) Hegel: Enc. [87].

(٣) R. G. Collingwood : op. cit. p. 7.

(٤) Hegel: Enc. [87].

(٥) Ibid; [88] & Wallace: op. cit. 323 & Findlay: op. cit. p. 57. & G. M. Mure op. cit. p. 33.

أن مثل هذا الاعتراض الذى يقوم أصلاً على المنفعة، يُرَدّ عليه بأن المنزل، والثروة وغيرهما أشياء مادية، أعنى وجوداً مادياً أكثر تحديداً وتعييناً، والمعترض بذلك يدخل تفرقة مادية يستبدل بها التفرقة الفارغة بين الوجود والعدم،إن الأشياء المادية هى فى الواقع أبعد ما تكون عن هذه المجردات وأضدادها، ونحن هنا نتحدث عن الوجود والعدم المجردين الخالصين، ولا نتحدث عن أشياء مادية .

والوجود الذى نتحدث عنه هنا ليس هو «الوجود العقلى»، لأننا حين نقول عن شىء إنه موجودفإننا لا نعنى بذلك أنه يوجد وجوداً فعلياً؛ لأن صورة الوجود فى إية قضية هى «س هى -» أعنى: أنها قضية ناقصة كما سبق أن ذكرنا، لأنها قضية بلا محمول. أما القضية التى تقول فيها: إن الشىء موجود وجوداً فعلياً، فإنها قضية كاملة لأنها تحتوى على محمول ضمنى هو «علاقته بأشياء أخرى»، فهى تعنى أنه جزء من الكون، وأن له علاقات متبادلة مع الأشياء الأخرى، ومن ثم فالوجود الفعلى هو أكثر تعقيداً، وأكثر غنى، إنه فكرة عينية متميزة عن الوجود الفارغ؛ ولهذا يظهر الوجود الفعلى كمقولة فى مرحلة متأخرة من مراحل المنطق. فسوف نصادفه فيما بعد فى دائرة الماهية .

١٦٠ - وقد يقال كذلك : إننا لا نستطيع أن نكوِّن فكرة عن وحدة الوجود والعدم. والواقع أن ما يعنيه المعترض بهذا القول هو أنه يريد حالة من حالات الوعى أكثر غنى وأكثر تعقيداً. إنه يريدتصوراً ملموساً يعبر عن الفكرة على أنها حالة من الحالات المألوفة فى عمليات الفكر المعتادة.. وطالما أن عدم الفهم هنا لا يعنى سوى إلحاح العادة فى عدم القدرة على التفكيرالمجرد، أو على إدراك الفكر المجرد محرراً من كل ما يخالطه من عناصر الحس - فإن جوابنا على المعترض هو: أن المعرفة الفلسفية تختلف فى نوعها أتم الاختلاف عن صور المعرفة المألوفة فى الحياة العادية، كما تختلف كذلك عن المعرفة التى تنشدها العلوم الأخرى.

ومعنى ذلك كله: «أنه ليس عسيراً علينا أن نبرهن على وحدة الوجود

والعدم؛ لأنها ممثلة فى كل شىء: فى الفكر وفى الواقع العينى.. وليس ثمة شىء فى الأرض، ولا فى السماء، إلا ويقف شاهداً على اتحادهما... » [١].

١٦١ - بقى بعد ذلك أن نشير إلى اعتراض يمكن قبوله إلى حد كبير، وهو أن قضايا مثل: «الوجود والعدم شىء واحد» أو «هوية الوجود والعدم» - شأنها شأن جميع القضايا الأخرى التى تعبر عن الهوية أو الاتحاد - لا تعبر تعبيراً دقيقاً عن هذه الهوية؛ لأنها تبرز جانباً واحداً، وهو جانب الوحدة، وتغفل الاختلاف. فهى تعبر مثلاً عن وحدة الوجود والعدم دون أن تشير إلى شىء أكثر من ذلك، ويبدو من أمثال هذه القضايا، أننا قد أهملنا التباين بين المقولتين. والواقع أنه لا يوجد مبدأ نظرى (أى فلسفى أصيل) يمكن أن نعبر عنه تعبيراً صحيحاً بمثل هذه الصورة (صورة القضية)، ذلك لأن الاتحاد لابد أن يدرك فى الاختلاف، أو على أنه الهوية فى التباين، ومن ثم كان القول بأن الشىء (يصير) هو التعبير الصحيح عن كونه موجوداً وغير موجود (موسوعة فقرة ٨٨ إضافة).

١٦٢ - ولقد اعتدنا أن ننظر إلى الوجود على أنه الغنى المطلق، وإلى العدم على أنه الفقر المطلق، ولكننا لو أمعنا النظر قليلاً فنظرنا إلى العالم ككل، فإننا لا نستطيع إلا أن نقول عنه إن كل شىء موجود، ولا شىء أكثر من ذلك. وفى هذا ترانا نهمل كل تعيين وتحديد، ومعنى هذا فى نهاية الأمر أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاوٍ فقير، أى هو والعدم سواء. وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى العدم فإننا لن نستطيع أن نحدد فيه شيئاً، وكل ما فى وسعنا أن نقوله عنه: إنه شىء، أى هو موجود غير متعين. وخلاصة هذا كله أننا إذا حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق لم نصل إلا إلى العدم، وإذا حاولنا الوصول إلى العدم لم نصل إلا إلى الوجود. «حاول أن تصل إلى الوجود الخالص وسوف تجد نفسك قد وصلت إلى العدم، إلى العدم الخالص الذى لا نستطيع أن نقول عنه إلا أنه موجود فحسب، وهذان التجريدان ليس لهما من حقيقة سوى انتقال

(١) Hegel: Ibid. & Greater Logic Vo l. I. 97.

أحدهما إلى الآخر، وهذا الانتقال هو: الصيرورة »[1].

٣ - الصيرورة [2].

١٦٣ - كلما حاولنا أن نصل إلى الوجود، وصلنا إلى العدم، وكلما حاولنا أن نصل إلى العدم وصلنا إلى الوجود فكل منهما يؤدى إلى الآخر. وهذه الحركة -حركة الانتقال من الوجود إلى العدم ، ومن العدم إلى الوجود - هى الصيرورة.. والصيرورة هى أول فكرة عينية، ومن ثم فهى أول فكرة شاملة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.. ويبدو ذلك واضحاً إذا ما قارناه بالوجود والعدم، فهى توجد بينهما فى هوية واحدة، وتحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من اختلاف وتباين. فهى ليست فكرة مجردة كالتصور المألوف الذى يشمل موضوعات الفئة الواحدة ويحذف ما بينهما من اختلاف، وإنما الصيرورة هى ذلك الاتحاد الذى يعبر عن الهوية والتباين فى آن معاً، أو هو الهوية فى التباين. فإذا لم يكن هناك تباين لما أمكن أن يكون هناك انتقال ولا صيرورة، فإذا قلنا إن «أ» تصير فلابد أن يكون معنى ذلك أنها تصير إلى «ب» أى إلى شىء آخر مختلف عنها، إذ لا يمكن لـ «أ» أن تصير «أ» لأنه ليس ثمة فى هذه الحال انتقال ولا صيرورة. ومعنى ذلك أنه حينما تكون هناك صيرورة فإننا نجد أنفسنا أمام وجود فى لحظة عبوره إلى عدم، أو حالة عدم فيها حالة وجود قد مضى تواً أو العكس: نرى حالة عدم فى لحظة تحولها إلى وجود، أو حالة وجود فيها حالة عدم قد مضى تواً (فيندلى ص ١٥٧ -٨).

---

(١) W. Wallace: prologomena ; p. 322

(٢) يقول مكتجارت (شرح على منطق هيجل) إن مقولة الصيرورة قديفهم منها أنها تتضمن فكرة التغير إلا أن ذلك غير صحيح على الأطلاق. وهو يرد ذلك إلى أن كلمة «الصيرورة» إنما تلحق بالوقائع العينية: «واستخدم أسماء الوقائع العينية لتدل على مقولات مجردة، استخدام محفوف بالمخاطر دائماً..»ص ١٨ ويرى أن «سير الجدل سيكون أكثر وضوحاً لو أننا استغنينا عن لفظ «الصيرورة»، وأطلقنا على مركب الوجود والعدم اسم «الانتقال إلى الوجود المتعين» وهذه التسمية تتفق مع سابقة لهيجل حين سمى المقولة الأخيرة من مقولات القدر باسم الانتقال إلى الماهية» ص ٢٠ وراجع فى نفس الفكرة ميور«مقدمة لهيجل» ص ١٣٢ ووادا كريشنان تاريخ الفلسفة ص ٢٧١ - ٢ من المجلد الثانى.

١٦٤ - ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المقولات بصفة عامة لا تخضع للزمان، ونعود الآن ونؤكد ذلك بصفة خاصة فى مقولة الصيرورة، فالوجود والعدم ينتقل الواحد منهما إلى الآخر انتقالاً منطقياً ولا ينتقل الواحد منهما إلى الآخر انتقالا زمنياً. غير أنه قد يعترض على ذلك بأن فكرة الصيرورة تتضمن بالضرورة عنصر الزمان، ولا معنى لها بدونه. والجواب هو أن الصيرورة تتمضن الزمان بنفس المعنى الذى يتضمن به الكم المادة أو على الأقل المكان، ولكننا إذا جعلنا الكم الخالص موضوعاً للتفكير، فلابد لنا من أن نجرده من عنصر المادة والمكان، وإذا ما فكرنا فى الصيرورة الخالصة فلابد أن نجردها من عنصر الزمان.

ثانياً: الوجود المتعين

١٦٥ - الصيرورة هى أولاً:انتقال الوجود إلى العدم، ولكن العدم هو الوجود، فالصيرورة هى: انتقال الوجود إلى الوجود، لكن ذلك ليس صيرورة، ومن ثم فقد اختفت الصيرورة. والصيرورة ثانياً: هى انتقال العدم إلى الوجود ولكن الوجود هو العدم ولذا فالصيروة هى انتقال العدم إلى العدم، وهذا الانتقال كذلك ليس صيرورة، وهكذا تنهار الصيرورة وتتحطم. ولن تكون نتيجة هذا الانهيار أن نصل إلى العدم؛ لأن معنى ذلك أن نرتد إلى إحدى المقولتين، ولن تكون النتيجة أيضاً وجوداً، وإنما هى اتحاد متوازن للوجود والعدم، هو الوجود المتعين: وهذا الاتحاد المتوازن يصيب كلاً منهما «بالشلل» على حد تعبير هيجل فتتوقف الحركة أو الصيرورة.

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن الصيرورة تعنى اختفاء الوجود فى العدم، أو تحول الوجود إلى شىء آخر غير نفسه (انتقال أ إلى ب). وهى كذلك تعنى تحول العدم إلى الوجود أى اختفاء العدم، مع أنها من ناحية أخرى تعتمد أساساً على ما بين الوجود والعدم من تمايز واختلاف، ومن ثم كان اختفاؤها يعنى اختفاء الصيرورة، أو قل: إنه اختفاء للاختفاء ذاته..» [(١)].

(١) Hegel: Gteator Logic Vol. I. p. 119.

١٦٦ - وحتى تصورنا الشائع للصيرورة يتضمن أن شيئاً ما يخرج منها، وأن الصيرورة من ثم لها نتيجة. بيد أن هذا التصور قد يثير تساؤلاً: لماذا لا تظل الصيرورة مجرد صيرورة، ولماذا يكون لها نتيجة..؟ والإجابة على هذا السؤال تأتى مما تظهر عليه الصيرورة فعلاً، إن الصيرورة تحتوى على الوجود والعدم بطريقة تجعل هذين العنصرين ينتقلان دائماً الواحد إلى الآخر، ويلغى الواحد منهما الآخر. وطالما أن الوجود والعدم يفنيان فى الصيرورة (وهذه هى فكرة الصيرورة نفسها) فإن الأخيرة لابد أن تفنى هى الأخرى: «.إن الصيرورة تبدو كما لو كانت النار التى تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء المادية. ونتيجة هذه العملية على أية حال ليس عدماً خالصاً، ولكنه وجود يتحد مع السلب فى هوية واحدة، وهو ما نسميه بالوجود المتعين (الوجود هنا أو هناك) وأول معنى له كما هو واضح هو أنه قد صار..» [(١)].

١٦٧ - وصلنا الآن إلى الوجود المتعين، أو إلى فكرة الوجود التى لها تعين ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نقول ما هذا التعين لأننا وصلنا إلى فكرة التعين بصفة عامة، فقد نعرف أن شيئاً ما له لون دون أن نعرف لونه. ونحن هنا نصل بنفس الطريقة إلى فكرة عامة عن الوجود حين يكون له بعض التعين، وهذه الفكرة المجردة الخالصة هى مقولة الوجود المتعين.

ولقد ألف الناس أن ينظروا إلى الموجودات المتعينة على أساس أنها موجبة فحسب، ومن ثم تراهم يدرجونها تحت مقولة الوجود، بيد أن الوجود الخالص ليس إلا فراغاً كاملاً كما سبق أن رأينا، ولذلك فإذا كنا نتحدث عن الوجود المتعين فلابد أن نلاحظ أنه يتضمن السلب كذلك . إنه وجود كذا وليس وجود شىء آخر، ولو رفع منه هذا السلب لعدنا من جديد إلى الوجود الخالص الفارغ: أو اللاتعين بما هو كذلك.

١٦٨ - وصلنا إلى فكرة التعين بصفة عامة ، والتعين المستنبط على هذا النحو هو الكيف. ويمكن أن يوصف الكيف بأنه «حالة مباشرة فى هوية مع

---

(١) Hegel: Enc. [89] Z.

الوجود»، بعكس الكم الذى وإن كان حالة للوجود، إلا أنه ليس فى هوية مباشرة معه، وإنما هو حالة حياد خارجي بالنسبة إليه. ومعنى أن الكيف فى هوية مع الوجود هو أن الشيء موجود على ما هو عليه بفضل كيفه، فإذا ما فقد هذاالكيف توقف عن أن يكون ما هو.

هب أن الشيء الذى نتحدث عنه هو الأكسوجين، فهو له كيف معين هو المساعدة على الاشتعال، فإذا هدمنا هذا الكيف فلن يكون بعد «أكسوجين»، فوجود الأكسوجين نفسه هو كيفه: احذف هذا الكيف فإن الأكسوجين - كأكسوجين - لن يظل موجوداً. من ثم كان كيف الشيء هو تعين متحد مع وجوده فى هوية واحدة، بعكس الكم الذى نزيد فيه أو ننقص من كمية الأكسوجين كما نشاء دون أن يتأثر وجوده كأكسوجين فى شيء، فالكم تعين خارجي لا يؤثر فى وجود الشيء، والكيف يتحد مع الشيء فى هوية واحدة.

١- شيء ما:

١٦٩ - قد يوحى استخدام كلمة الشيء هنا أننا نعنى بمقولة «شيء ما» شيئاً عينياً بين أشياء عينية أخرى، بيد أن ذلك تصور خاطئ من أساسه. ذلك لأن الجدل ينتقل بين مقولات منطقية خالصة، ولقد سبقت الإشارة إلى أن الاشياء المادية هى أبعد ما تكون عن هذه المجردات وأضدادها. ولذلك يمكن أن نقول عن «شيء ما»: إنه جزء اقتطع من الوجود حين دخله السلب، فجعله وجود كذا وليس وجود شيء آخر. ومع ذلك فنحن لا نعرف عن هذا الجزء الذى اقتطع شيئاً سوى أنه جزء فحسب، أو أنه شيء ما، أما إذا تساءلنا عن عدد الأشياء التى يمكن أن تقتطع... فإننا نستطيع أن نقول من حيث المبدأ: إنه سيكون لدينا منها عدد لا حصر له. وسيكون لكل شيء منها وجهان مرتبطان ضرورة: الأول - وجود فى ذاته، والثانى - وجود من أجل الآخر [1]. وإذا نظرنا إلى مقولة «شيء ما» على الصعيد الابستمولوجى - لوجدنا أنها «الفكر الذى

(١) Hegel: Enc. [91] - G.R. Mure: An Introduction; p. 135

يغلف موضوع الوعي الحسي - ومن ثم فهو سابق عليه - أو هي بذرة ذلك التعارض الذي يعيه الإدراك الحسي في شيء من الغموض حين يفرق بين «هذا» و «ذاك» [1].

١٧٠ - التعين أو الكيف إيجاب وسلب في آن معاً، أو هو وضع ورفع في وقت واحد، ويرجع ذلك إلى أنه يشمل الوجود والعدم (أو الإيجاب والسلب) والواقع أن اتحاد الوجود والعدم هو الأساس الذي تقوم عليه بقية المقولات، فهي كلها أمثلة لهذا الاتحاد [2]. فالكيف، من ناحية، تعين للشيء: أي هو ما هو عليه، أعني وجوده؛ فإذا كان الشيء يتصف بصفات معينة كأن يكون لاذع المذاق أبيض اللون، على شكل مكعبات... إلخ قلنا إن هذا الشيء هو الملح، فالكيف من هذه الناحية وجود الشيء نفسه. والكيف من ناحية أخرى جانب سلبي: فالكيفيات التي تجعل الشيء قطعة من الملح، تجعله أيضاً ليس قطعة من السكر.

ونحن إذا نظرنا إلى الجانب الإيجابي في الشيء لوجدنا أن هذا الجانب هو وجود الشيء كماهو موجود في ذاته وبمعزل عن الأشياء الأخرى، وهذا الجانب - لذلك - يعتبر مقولة فرعية هي الوجود في ذاته أو «الوجود بالذات». وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الجانب السلبي، أو إلى الشيء في جوانبه السلبية، استطعنا أن نقول: إن هذا الجانب ينفي شيئاً آخر، وهو بذلك الوجود الذي له علاقة بأشياء أخرى، أو ينفي أشياء أخرى، وهو من هذه الناحية مقولة فرعية هي الوجود الآخر.

٢ - الحد:

١٧١ - كل تعين سلب كما رأينا، والكيف تعين للشيء، فالكيف سلب. وسلب الشيء أو نفيه معناه وضع حد له، ومن ثم فالكيف حد، وهكذا نصل

(١) G.R. Mure: A Study ; p. 46.

(٢) Hegel: Greater Logic Vol. I.p. 97.

إلى مقولة الحد. ولا نستطيع أن ننظر إلى الحد على أنه شيء خارجي بالنسبة للوجود المتعين، لأن الشيء هو ما عليه بفضل هذا الحد وحده [1]. والنظرة التى تقول: إن الحد مجرد صفة خارجية للوجود المتعين، إنما جاءت من الخلط بين الحد الكمي، والحد الكيفي.. ونحن هنا نتحدث عن الحد الكيفي فقط. فلو أننا شاهدنا قطعة أرض، وقلنا: إن مساحتها ثلاثة أفدنة، فإننا فى هذه الحالة ننظر إلى حدها الكمي. ولكن يمكن إلى جانب ذلك أن نقول: إن قطعة الأرض عبارة عن مرج، أو روضة، وليست غابة، أو غديراً، وهذا هو حدها الكيفي. وإذا نظرنا إلى ما يتضمنه الحد بنظرة فاحصة لوجدنا أنه يتضمن تناقضاً فى ذاته، وهو بذلك يفصح عن طبيعته الجدلية: فهو من ناحية يعين حقيقة الشيء الموجود، ما دام هذا الشيء الموجود لا يوجد إلا إذا كان له حد، وهو من ناحية أخرى سلب لهذا الشيء. ولكن الحد من ناحية أخرى باعتباره سلباً للشيء ليس عدماً مجرداً، ولكنه عدم موجود هو مايمكن أن نسميه «بالآخر».

التناهي:

١٧٢ - ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهي؛ ذلك لأن التعين معناه التحدد، والتحدد معناه وجود حد، ووجود الحد يعنى أن الشيء متناه، فهو فى مقابل «آخر» يقوم بإزائه، ومن ثم فمقولة التناهي تؤدى إلى مقولة «الآخرية».

الآخرية:

١٧٣ - المتناهي هو ما له حد، وإذا كان الشيء ذا حد نتج عن ذلك أن

---

(١) هذا الحد هو الكيف أو السمة أو التعين الخاص الذى يتحد مع وجود شيء فى هوية واحدة بحيث يصبح هو نفسه وجوده بل وتصبح معرفة هذا الشيء - بدونه - أمراً محالاً. قارن قول هيجل: «تستحيل معرفة الشيء استحالة تامة ما لم يكن لهذا الشيء كيف محدد أو سمة معينة، ومن هنا كان النور المطلق ظلاماً مطلقاً..» الموسوعة فقرة ٣٦ إضافة.

يكون وراء هذا الحد شيء آخر، لأن الحد لا يمكن أن يكون حداً لشيء واحد فقط، بل لابد بالضرورة أن يكون حداً بين شيئين، فكون الشيء محداً يعني أنه محد بشيء آخر «فالمرج محد بأنه ليس غابة، ومعنى ذلك أن قولنا «ليس غابة» جانب، وجانب ما هوى لطبيعة المرج، ومن ثم فإن طبيعة المرج إنما تلتمس فى طبيعة الغابة» [١]. وبمعنى آخر إن مقولة الكيف فى جانبها السلبى تعتبر حداً، والشيء الذى له كيف بالتالى منفى، ولكنه لا ينفى نفسه بل ينفى شيئاً آخر. فكيف الضوء ينفى الظلمة، وباختصار إن فكرة الحد نفسها تعنى أنه لابد أن يكون هناك شيء وراء هذا الحد. وإذا عرفنا أن هناك حداً فقد عرفنا أن هناك شيئاً وراء هذا الحد هو «الآخر». ونحن بذلك نصل إلى فكرة «الشيء» و«الآخر». ولكن الآخر هو أيضاً شيء فهناك شيئان كل منهما شيء، وكل منهما آخر. فلو أن «أ» هى الشيء و «ب» هى الآخر لكانت «ب» هى أيضاً شيء، و«أ» هو أيضاً آخر، وسيان إذا قلنا عن أحدهما إنه الشيء وعن الثانى إنه الآخر. وعلى ذلك فالشيء والآخر متحدان، وينتقل الواحد منهما إى الآخر [٢].

اللامتناهى الزائف:

١٧٤ – الشيء يصبح آخر، وهذا الآخر بدوره شيء ما، ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

وهذا اللامتناهى هو اللامتناهى الزائف أو السلبى: لأنه ليس إلا سلب المتناهى، ولايلبث المتناهى أن ينبثق من جديد كما كان، ويستمر على هذا النحو باستمرار دون أن يكون فى الوسع القضاء عليه أو رفعه. ونحن بإزاء هذا النوع من اللامتناهى فى حالة تكرار فحسب، تكرار لا نهاية له، فنحن نضع حداً ثم نتجاوزه إلى حد آخر وهكذا باستمرار.... وفى محاولتنا لتأمل هذا اللون من اللامتناهى يقال لنا: إن تفكيرنا لابد أن يسقط من الإعياء، وصحيح

(١) M. E. Mctaggart: A Gommentary; p. 29 - 30.

(٢) Hegel: Greator Logic Vol. I. p. 129 - 130 & W. T. Stace: op. cit. [193].

فعلاً إننا لابد أن نترك هذا التأمل الذى لن نصل فيه إلى نهاية أبداً، لا لأن هذا العمل على مستوى عالٍ للغاية، بل لأنه مطول أكثر مما ينبغى، فالشىء نفسه يعاد باستمرار. وذلك كله عبارة عن تغيير زائف، وتبادل فاسد لا يتعدى منطقة المتناهى، بل يدور دائماً فى دائرة من السلب والنفى المتكرر المفرغ. فإذا افترضنا أننا بسيرنا نحو هذا اللامتناهى نحرر أنفسنا من المتناهى، فإن ذلك فى الحقيقة ليس إلا نشدان التحرر الذى يأتى بالفرار. ولكن الإنسان الذى يهرب ليس إنساناً حراً؛ لأنه فى فراره ما زال مقيداً بما يريد الإفلات منه. ومن ثم فلو قيل لنا إن اللامتناهى لا يمكن الإمساك به أو الوصول إليه فإن ذلك حق، ومرد ذلك إلى أن فكرة اللامتناهى هنا وصلت إلى الوضع الذى أصبحت فيه سلبية فحسب، وليس للفلسفة أن تشغل نفسها بهذا التكرار الخاوى، وإنما الفلسفة الحقة هى تلك التى تشغل نفسها دائماً بشىء عينى حاضر بأسمى معانى الحضور [1].

٣ - اللامتناهى الحقيقى:

١٧٥ - وصلنا إلى أن الشىء يصبح آخر، وأن هذا الآخر يعود بدوره ويصبح شيئاً وهكذا يرتبط الشىء بالآخر، ومادام الشىء الذى وصلنا إليه هو الشىء الذى تغير أولاً من حيث أن كلاً منهما له صفة واحدة هى أن يصبح آخر، فإن النتيجة هى أن الشىء وهو فى طريقه إلى الآخر إنما يلحق بنفسه. وهذا الارتباط بالذات فى طريق التغير ثم فى الآخر هو اللامتناهى الحقيقى. أو فى صيغة سلبية: ما تغير هو الآخر، وهو يصبح آخر الآخر أى يكون هو هو نفسه، فيكون لدينا إذن وجود هو نفى النفى قد عاد من جديد وجوداً كلياً مكتفياً بذاته وهو: الوجود للذات [2].

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: الشىء والآخر ضدان. والشىء متناه، والآخر

(١) Hegel: Enc. [91] Z.

(٢) Hegel: Enc. [95].

فى هذه الحالة هو اللامتناهى، ومن ثم فالمتناهى حين يعبر حده فإنه يجاوز ذاته ويصبح لا متناهياً ولكن هذا الآخر اللامتناهى هونفسه شيء، وعلى ذلك يعود بدوره متناهياً، وهكذا فإن المتناهى لا يتجاوز حقيقته مطلقاً لأنه بمجرد انتقاله إلى اللامتناهى يعود بدوره ويصبح متناهياً فقط. ويعتبر المكان مثلاً على ذلك: فنحن نستطيع أن نأخذ أى نقطة فيه، ونعتبرها حداً، وهذا الحد متناه ووراء الحد يوجد المكان اللامتناهى، ولكن بمجرد انتقالنا إلى ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد تصبح حداً جديداً، وهكذا فإن اللامتناهى الذى يكمن خلف المتناهى يعود بدوره ويصبح متناهياً. وعملية وضع الحد وتجاوزها تسير إلى ما لا نهاية وهذا هو اللامتناهى الزائف. ولكن حين يصبح الشيء آخر فإنه يصبح نفسه فقط: أى أنه يحدد نفسه بنفسه، ومن ثم فاللامتناهى هو اتحاد الشيء والآخر، ولكن مادام الشيء هو المتناهى والآخر هو اللامتناهى، فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهى أن اللامتناهى الحقيقى هو: اتحاد المتناهى واللامتناهى.

إن الثنائية حين تضع تعارضاً حاداً لايمكن اجتيازه بين المتناهى واللامتناهى، وتعتبرهما نقيضين لا يمكن التوفيق بينهما، وحين تفترض أن المتناهى غير اللامتناهى، واللامتناهى ليس المتناهى- إنما تفشل فى ملاحظة شيء بسيط للغاية هو: أن اللامتناهى بذلك هو ثانى اثنين، فهو يوضع فى جانب والمتناهى فى الجانب الآخر، ومثل هذا اللامتناهى محدد بالمتناهى وهو نفسه - من ثم - متناه، وهذا هو اللامتناهى الزائف الذى لا يمكن أن يفلت من قيود المتناهى (١).

ثالثاً : الوجود للذات

١٧٦ - الوجود للذات هو الكيف وقد اكتمل. أو هو تمام الكيف؛ لأنه آخر مرحلة من مراحل الكيف، ومن ثم فهو يحوى فى جوفه جميع المقولات السابقة، إنه يمثل القمة التى يصل إليها الكيف، وينتقل بعدها إلى ضده، إلى الكم. ولذلك فقد نجد صعوبة فى متابعة سير الجدل فى هذا القسم الثالث، ومصدر

(١) Hegel: Ibid. & W. T. Stace: op. cit. [200].

هذه الصعوبة أننا بدأنا نطرق أبواب الكم، لقد بدأنا نقترب من مرحلة انتقال لا نجدها في الوعي المألوف. ذلك لأن هذاالوعي قد ألف النظر إلى الكيف والكم على أنهما زوج من المقولات يوجد كل منهما قائم بذاته ومستقل عن الآخر، وهو لا يسأل بعد ذلك عن العلاقة المتبادلة بينهما.

١٧٧ - اللامتناهي الحقيقي الذي وصلنا إليه الآن يحدد نفسه بنفسه، ولا يحدده شيء آخر؛ لأنه امتص الآخر في جوفه. ومن هنا يمكن أن يوصف بأنه وجود للذاته، إنه الوجود الناشيء من اندماج الآخر في الذات بحيث لا يكون حداً، وبالتالي سلباً، بل جزءاً مكوناً لوجود الذات. وهذا يتم بالإمساك بطرفي العملية دون أن ندع أحدهما يفر وحده دون الآخر: وذلك أن الشيء المتغير يتغير إلى نقيضه ولكن هذا النقيض أو الآخر يتغير أيضاً إلى آخر أو نقيضه، وهو بهذا يعود إلى الأصل، وبذا يرتفع الحد الذي وضع في الجانب الأول من العملية.. وهكذا نصل إلى وجود قائم بذاته مستقل عن غيره، متمركز حول كيانه هو الوجود للذات [١].

١٧٨ - وأوضح نموذج لهذا الوجود هو «الأنا» [٢]. فنحن نعرف أنفسنا كائنات موجودة قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها من الموجودات الأخرى، وأن لها علاقات معينة بهذه الموجودات، ومعنى ذلك أنني لا أعرف الأشياء الخارجية وحدها، ولكني أعرف ذاتي أيضاً حين أتخذ منها موضوعاً للتفكير، وأنا في هذه الحالة أصبح وجوداً من أجل ذاتي. فالذات هي الوجود من أجل الذات، ولذلك قيل: إن الإنسان يتميز عن عالم الحيوان بل عن موجودات الطبيعة كلها

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» ص ١٠ - ١١ط ٣.

(٢) يرى هيجل (منطق كبير ج ١ ص ١٧٢) أن الأنا أو الذات ، وكذلك الروح والله هي أمثلة للامتناهي الحقيقي ومن ثم للوجود للذات، غير أنها كلها ليست إلا مثلاً واحداً في حقيقة الأمر هو: الفكر، طالما أنه ينظر إى الذات والروح والله على أنها فكر خالص. وعلى ذلك فهذا المثل الذي سقناه يعتبر - في الواقع - المثل الوحيد للوجود للذات. أما المثل الآخر الذي ساقه عن الذرات (فقرة ١٨٩) باعتبارها مثلاً للوجود للذات والإشارة إلى مذهب ديمقريطس على أنه المذهب الذي تصور المطلق تحت مقولة الوجود للذات فهو أيضاً نفس المثل لأنه يرى أن الذرة عبارة عن فكر - «... والذرة نفسها عبارة عن فكر ومن هنا كانت النظرية التي تذهب إلى إن المادة تتألف من ذرات نظرية ميتافيزيقية..». موسوعة فقرة ٩٨.

بأنه يعرف نفسه أنه «أنا». ومعنى ذلك أن موجودات الطبيعة لا يمكن أن تصل إلى الوجود للذات «.. فالحيوان لا يستطيع أن يقول: «أنا»، وإنما الإنسان وحده هو الذى يستطيع أن يقول ذلك، وما ذاك إلا لأنه يفكر». ولذلك فهذه الموجودات هى دائماً من أجل الآخر: هذا الحجر ليس من أجل ذاته إنه من أجلى أنا فقط، أعنى أنه يوجد من أجل الفكر – وهو بالتالى من أجل الآخر، ومن ثم فهو متناه، أما الذات أو الأنا أو الفكر فهى لا متناهية لأنها وجود الذات. وإذا كان هيجل يقول عن موجودات الطبيعة إنها فكر فيجب أن نتذكر أنها فكر غير واع، أو أنها عقل أصيب بالتحجر .

١ – الواحد...

١٧٩ – قلنا إن الوجود للذات هو ذلك الوجود الذى يختفى فيه الآخر بحيث يصبح جزءاً مكوناً لوجود الذات «.. فنحن نقول عن شىء ما إنه موجود من أجل ذاته حين يلغى الآخر الذى يقوم بإزائه بحيث لا يوجد الآخر فيه إلا من حيث أن هذا الآخر قد انطوى تحته، أو على أنه لحظة مرفوعة فحسب. ويعتمد الوجود للذات على أنه يتخطى هذا الحاجز أو الآخر، إنه اللامتناهى وقد عاد إلى نفسه ..» [1]. وهذا الوجود للذات... بوصفه مكيفاً بكيف يكون متعيناً، ولكن التعين فى هذه الحالة ليس تعيناً متناهياً أى شيئاً يختلف عن آخر، بل هو تعين لا متناه لأنه يشتمل على تميز «للآخر» قد فنى فى ذاته.. [2] .

ومعنى ذلك أننا هنا أمام وجود امتص الآخر فى جوفه، وتلاشت التفرقة التى كنا نجدها فى الوجود المتعين بين الشىء والآخر لأن ذلك «.. هو على وجه الدقة طبيعة المتناهى، طبيعة ذلك الوجود الذى لا يصل فقط إلى طبيعته الكاملة ، فهو ليس من أجل ذاته، وإنما هو محدود دائماً بما وراءه، أو بما هو

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. I. 171.

(٢) Hegel: Enc. [96].

خارج عنه .. »[1]. فطبيعة المرج إنما تلتمس فى طبيعة الغابة كما سبق أن ذكرنا، ولهذا كان الوجود المتعين هو دائرة المتناهى، لأنه دائرة التعين بالآخر، أما الوجود للذات فقد ألغيت فيه التفرقة، حيث فنى الآخر فى الذات، فلم يبقى أمامنا سوى وحدة أو سوى واحد. ويتعين علينا فى دراستنا للواحد أن نتذكرأمرين: (أ) أننا لم ندخل بعد مجال الكم، وإنما لانزال فى القسم الأخير من الكيف، فالوجود للذات «مكيف بكيف» كما ذكرنا الآن: أى أنه متعين، وإن كان تعينه لا متناهياً. (ب) أن الواحد- من ثم - ليس واحداً ضمن كثير، فلقد جرت العادة أن يقفز إلى ذهننا «الكثير» كلما تحدثنا عن الواحد ومن ثم ترانا مضطرين إلى التساؤل: هل يظهر الكثير أيضاً..؟ وهذا السؤال لا يمكن للوعى المألوف أن يجيب عنه، لأنه يتصور الكثرة على أنها معطى أولى، ويعالج الواحد على أنه واحد فقط ضمن كثير، بيد أن الفكر الفلسفى يظهرنا - على العكس - على أن الواحد هو الأساس الذى تفترضه الكثرة: وفكرة الواحد ذاتها تتضمن أنه يشكل نفسه فى الكثرة، ذلك لأن الواحدة أو الواحد كما نراها الآن ليست كالوجود الخالص خلواً من كل ارتباط أو علاقة، وإنما تتضمن كالوجود المتعين إشارة أو علاقة، ولكنها ليست إشارة أو علاقة بين شىء وآخر؛ فما دام الواحد هو اتحاد الشىء والآخر فإن علاقته لا تكون إلا بذاته فقط، وهذه علاقة سلبية لأنها علاقة بالأخر، وهى التى تظهر لنا الكثير[2].

١٨٠ - وإذا كنا فى دائرة الوجود المتعين نستطيع أن نشبه علاقة الوجود بالآخر - مجازاً - بمرور أشعة الضوء من الوجود إلى الآخر، فإننا فى الوجود للذات يمكن أن نقول: إن أشعة الضوء التى كانت تسير إلى الأمام قد عادت الآن إلى الوراء، عادت القهقرى إلى نفسها، ومن هذا التشبيه المجازى يمكن أن نسمى الوجود للذات «الانعكاس إلى الذات». وفكرة الانعكاس إلى الذات هذه ضرورية لفهم مقولة الواحد، وإلا فقد نتساءل لماذا لم تستنبط الواحد من سير

(١) G. R. Mure Study; p. 48.

(٢) Hegel: Enc. [97] Z.

الجدل قبل ذلك؛ فقد يقال مثلاً إننا يمكن أن نستنبط الواحد من مقولة الصيرورة مادامت هي وحدة الوجود والعدم. وقد يقال: إن الواحد يمكن أن يستنبط من الوجود الخالص مادام هذا الوجود هو اتحاد خال فارغ. ولكن الواحد ليس مجرد اتحاد، إنه وجود مطلق، وإطلاقه يتضمن تعينه بذاته، وهذا التعين بالذات لا يظهر إلا في مقولة الوجود للذات وحدها [1].

١٨١ - وإذا كان بارمنيدس قد تصور المطلق على أنه الوجود الخالص، بينما رأى هيراقليطس أنه الصيرورة - فإننا نجد المذهب الذرى - قديماً- «مذهب ديمقريطس»، قدتصور المطلق على أنه الوجود للذات، حين ذهب إلى أن الذرات وحدات بسيطة لا تقبل القسمة ولا تعتمد على شيء آخر، إنها وجود لذاتها، أعنى أنها ليست مركبة من أجزاء، إنها الواحد الخالص الذى لا يداخله كثرة من أى نوع وليست له علاقة إلا بذاته فحسب [2].

وإذا كنا نرى الطلاب الذين يقومون بدراسة الطبيعة ويرغبون رغبة جامحة في اجتناب الميتافيزيقا، يأخذون بالمذهب الذرى ظناً منهم أنهم بذلك قد خرجوا من دائرة الميتافيزيقا، إلا أنهم فى ذلك واهمون، لأن الإفلات من الميتافيزيقا، والكف عن دراسة الطبيعة فى صورة الفكر الخالص، لايتم بأن نلقى بأنفسنا فى أحضان المذهب الذرى، ذلك لأن الذرة نفسها ليست إلا فكراً فى حقيقة أمرها. ومن هنا كانت النظرية التى ترى أن المادة تتكون من ذرات نظرية ميتافيزيقية فى صميمها.. ولم يستطع نيوتن نفسه أن يلتزم بتحذيره لعلم الطبيعة من الميتافيزيقا: لأن الطبيعيين فقط هم الحيوانات، وهى كائنات لا تفكر، أما الإنسان فهو موجود مفكر، وقد ولد ميتافيزيقيا (موسوعة ٨٨ إضافة).

---

(١) W. T. Stace: op. cit. [207]

(٢) Hegel: Enc. [98]Z. - & Greater Logic Vol. I. p. 178.

٢ - الكثير:

١٨٢- سبق أن قلنا: إن علاقة الواحد لا تكون إلا بذاته فقط، وهذه العلاقة علاقة سلبية؛ ذلك لأن علاقة الواحد بذاته تقوم على أساس أن له آخر، صحيح أن الوجود للذات يمتص الآخر فى جوفه، ولكنه لا يزال موجوداً وعلاقته بنفسه هى عبارة عن علاقته بالآخر، ومع أن هذا الآخر داخلى وموجود فى جوفه، إلا أنه مع ذلك خارجى عنه أيضاً، لأنه آخر، طالما أن معنى الآخر أن يكون خارجياً، ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن معنى الواحد مرتبط بنفسه، إنه مرتبط بالواحد. وذلك يتضمن التفرقة بين الواحد المرتبط، والواحد الذى يرتبط به، فالواحد يميز ذاته من ذاته، أو هو «يطرد نفسه بنفسه»، فالعلاقة السلبية بين الواحد ونفسه يمكن أن نسميها بالطرد، وهذا الطرد يؤدى بنا إلى آحادكثيرة» [1]. ومن ثم فالواحد يعانى الانفصال الذاتى إلى عدد من الآحاد، أعنى إلى كثرة، فالواحد يطرد ذاته بذاته، وعلى ذلك فالواحد الطارد متميز عن الواحد المطرود. ومادام كل منهما واحداً فهو يعود بدوره وينقسم إلى اثنين من جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية، وحينئذ نجد لدينا كثرة لا حد لها... واستنباط الآحاد الكثيرة من الواحد يجب ألا نعتبره صيرورة، ذلك لأن الصيرورة هى انتقال الوجود إلى العدم، بينما الواحد يصبح واحداً فحسب.. كذلك يجب ألا نظن أن الكثرة هنا تعنى ارتباط الواحد «بأشياء أخرى»، وإلا لاعتبر كل منها حداً، ولتضمن ذلك وجوداً من أجل الآخر. وإنما الواحد يرتبط بذاته ارتباطاً سلبياً ولا شىء غير ذلك، وهذه العلاقة السلبية هى الآحاد الكثيرة...

٣ - الطرد والجذب:

١٨٣ - الواحد يطرد نفسه بنفسه، ويثبت نفسه واحداً فقط، وذلك بأن ينفصل بذاته عن الآحاد الأخرى، ولكن كلاً من هذه الآحاد، أو هذه الكثرة واحد

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. I. 181 - 2

أيضاً، ومن ثم نجد أن تعدد الآحاد على الرغم منه خارجي تماماً، ويجعل الواحد يختلف عن الآخر، إلا أنه كذلك يجعل الواحد متفقاً مع الآخر أو هو نفسه هذا الآخر، فلو أننا «درسنا كل ما يتضمنه الطرد لوجدنا أن الاتجاه السلبي للآحاد الكثيرة بالنسبة لبعضها هو في الوقت نفسه إشارة إلى علاقتها بعضها بالبعض الآخر، وبذلك يكون للطرد الحق في أن يسمى كذلك: بالجذب» [1]. فالطرد يعني أن الآحاد الكثيرة تطرد كل منها الآخرى، والجذب يعني أنها في نفس الوقت متحدة: الطرد هو العناد المتبادل بين الآحاد حين تؤكد اختلافها، والجذب هو التداخل المتبادل حين تؤكد ذاتيتها. ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن الطرد مستحيل وحده، لأنه لا يمكن أن يكون هناك شيئان بينهما علاقة سلبية فقط، فإذا كانت «أ» موجودة بفضل إنها ليست «ب»، فسوف يكون وجود «ب» ضرورياً لوجود «أ». وستكون العلاقة بينهما إيجابية إلى جانب أنها سلبية سواء بسواء، خذ مثلاً: المحارب وعدوه، نجد أن العلاقة بينهما سلبية، ولكنها كذلك علاقة إيجابية، لأنه إذا لم يكن هناك من يحاربه فلا يمكن أن يكون محارباً، ومن ثم كانت العلاقة بين الواحد

الذي يطرد، والواحد المطرود هي علاقة إيجابية، كما أنها علاقة سلبية سواء بسواء... وينبغي ألا ينظر إلى عملية الطرد كما لو كان الواحدهو الطارد، والكثير هو المطرود، فالواحد - كما أشرنا - هو بالضبط الذي يعاند نفسه، ويضع نفسه صراحة على هيئة الكثير، وكل واحد من الكثير هو نفسه واحد.. ولذلك نجد أن هذا الطرد الشامل ينقلب كله دفعة واحدة إلى ضده: إلى الجذب.

ومعنى ذلك أن الآحاد الكثيرة كل منها واحد، أو كل منها واحد من الكثير، فالكثرة بالتالي واحد، وهي هي نفسها ومن ثم يتحد بعضها مع البعض الآخر. والطرد هو علاقة الواحد بالواحد الآخر. وبما أن الواحد الأول متحد مع الواحد الآخر، فإن علاقته بهذا الواحد هي عبارة عن علاقته بنفسه، وعلاقة الذاتية بين الواحد ونفسه عبارة عن جذب، وبالتالي فالطرد والجذب متحدان.

---

(١) Hegel: Enc. [98]

(ب) الكم

١٨٤ - بدأ الجدل سيره بالوجود الخالص، ثم اتضح لنا أن حقيقة هذاالوجود الخالص هى الصيرورة، غير أن الصيرورة لم تكن سوى قنطرة ومعبر إلى الوجود المتعين، وظهرت حقيقة هذا الوجود المتعين فى الآخرية؛ ثم اتضح أن نتيجة الآخرية هى الوجود للذات محرراً من الارتباط بالآخر ومن العبور إلى الآخر. وانتهينا إلى أن الوجود للذات هو الطرد والجذب واتضح أن الطرد والجذب، يلغيان نفسيهما (لأن كلاً منهما ينتقل إلى الآخر) وبالتالى ينسخان الكيف كله فى جميع مراحلة (لأنهما يمثلان آخر مقولة فى الكيف، وبالتالى يشملان جميع المقولات السابقة فى الكيف). وهذا الكيف الملغى أو المنسوخ ليس عدماً مجرداً كما أنه ليس وجوداً خالصاً: إنه وجود لا يتأثر بالتعين (أو الكيف) وهذا الوجود الذى لا يتأثر بالكيف هو: الكم. وهذا ما نجده أيضاً فى تصوراتنا المألوفة، فنحن نلاحظ الأشياء -بادئ ذى بدء- مركزين على كيفها، وهو ما نعتبره خاصية تتحد مع وجود الشىء فى هوية واحدة، بيد أننا كلما سرنا ندرس كمها ، وصلنا إلى خاصية خارجية لا تؤثر فى وجود الشىء الذى يبقى هو هو، حتى إذا ما تغير كمه فأصبح كبيراً أوصغيراً.

١٨٥ - وعلى ذلك يمكن أن نقول : «إن الكم طابع خارجي للوجود لا يتحد معه فى هوية واحدة، وإنما هو لا يؤثر فيه على الإطلاق، فالمنزل يظل هو هو سواء كبر أو صغر، واللون الأحمر يظل أحمر سواء اشتد لمعانه أو ضعف..» [1]. فليس يهم إذا تحدثنا عن الكم أن يكون له هذا الكيف أو ذاك، فخمسة أحصنة هى خمسة أحصنة سواء كان لونها أبيض أو أسود، والميل ميل سواء كان طريقاً مرصوفاً أو أسلاكاً للبرق، إننا إذا ما غيرنا كيف الشىء لما أصبح على ما هو عليه، ولكننا إذا ما غيرنا الكم ظل الشىء هو هو، وهذا معنى قولنا: إن الكم خارجى ولا يؤثر فى الكيف، وأن الكم غير كيفى. وتنقسم مقولات الكم إلى ثلاثة أقسام هى: الكم الخالص، والكمية، والدرجة.

---

(١) Ibid; [85] Z.

وهى تذكرنا بالأقسام الثلاثة التى انقسم إليها الكيف من قبل: الوجود الخالص، والوجود المتعين، والوجود للذات.

أولاً: الكم الخالص

١ - الكم الخالص:

١٨٦ - الكم هو اتحاد الجذب والطرد، أو هو اتحاد الواحد والكثير، على اعتبار أن الطرد هو لحظة الفصل والاختلاف: وهذا هو مبدأ الكثرة. والجذب هو علاقة الذات بنفسها أو لحظة الهوية، وهذاهو مبدأ الواحد. والطرد والجذب أو الواحد والكثير هما المقولتان الأخيرتان فى مقولات الكيف، ومن ثم لابد أن تشملا جميع مقولات الكيف السابقة، لابد أن يحتويا على اكتمال الكيف كله. ومن هنا كان رفع الطرد والجذب يعنى رفع الكيف كله. ولقد رأينا فى سير الجدل أن الجذب والطرد يلغيان نفسيهما، لأن الجذب ينقلب إلى ضده : إلى الطرد. فالجذب حينئذ عبارة عن «لا جذب» أى أنه يناقض نفسه ويمحو نفسه، والطرد يحذف نفسه كذلك، لأنه ينقلب إلى جذب، وبالتالى فهو يناقض نفسه كذلك. ومادام الطرد والجذب يرفعان بهذا الشكل، وطالما أنهما يحتويان على الكيف كله فى جوفهما - فإنه ينتج من ذلك حذف الكيف نفسه، وتكون النتيجة التى نصل إليها هى: وجود غير كيفى، وهذا هو الكم.

١٨٧ - والكم الذى وصلنا إليه الآن هو الكم بصفة عامة، وهو الكم الخالص الذى لم يقسم بعد إلى أجزاء، أعنى إلى كميات معينة محددة، فيمكن أن نقول: إن المكان بصفة عامة كم خالص، أما حين نقتطع منه جزءاً معيناً وليكن عشرة أمتار فإنه يصبح كمية، فالكم الخالص هو الكم غير المحدد أو غير المقسم.

ولقد وصلنا إلى هذا الكم الخالص على أنه اتحاد الطرد والجذب، أو على أنه اتحاد الانفصال والاتصال، ولما كان من الممكن أن نركز على أحد هذين

العنصرين أكثر من الآخر، فنحن فى الكم الخالص نركزعلى مبدأ الاتصال وذلك راجع إلى أنه أكثر تطبعاً بالكم.. لأنه إذا كان لدينا طرد فقط (انفصال) فإننا سنظل داخل نطاق الكيف. ولكن بمجرد ما يضاف إليه الجذب (الاتصال) يتم الانتقال إلى الكم، وهناك دائماً ميل لأن نركز على آخر مقولة وصلنا إليها ..

٢ - المقدار المنفصل والمتصل:

١٨٨ - وإذا كنا فى مقولة الكم الخالص قد ركزنا على عنصر الاتصال، فبدا الكم على أنه اتصال أكثر منه انفصال، فإننا فى هذه المقولة نركز على عنصر الانفصال ، غير أننا لابد أن نسارع ونقول: إن ذلك قد يوحى أن لدينا نوعين من الكم، الكم حين يكون متصلاً، والكم حين يكون منفصلاً، وذلك غير صحيح على الإطلاق، وإنما التركيز على الاتصال فى مقولة الكم الخالص لا يعنى سوى أن التفرقة بين الاتصال والانفصال لم تتم صراحة، أنها تفرقة ضمنية فحسب.

ولهذا يبدو الكم فى هذه المقولة كما لو كان متصلاً فقط، فإذا وصلنا إلى مقولة المقدار المتصل والمنفصل وجدنا أن التفرقة قد ظهرت صراحة، ولهذا ظهر عنصر الانفصال واضحاً، فإذا نظرنا إلى الكم فى علاقته مع نفسه أو إلى خاصيته التى يظهرنا عليها الجذب صراحة، لوجدنا أن الكم من هذه الناحية هو المقدار المتصل. ولكننا لو نظرنا إلى الناحية الأخرى التى يظهرها الطرد لوجدنا أن الكم من هذه الناحية هوالمقدار المنفصل. غير أن الكم المتصل لا يزال له كذلك شيء من الانفصال، من حيث إنه ليس إلا اتصال الكثير. والكم المنفصل كذلك هو أيضاً متصل، ونقطة اتصاله هى الواحد، أعنى النقطة التى تتشابه عندها الآحاد الكثيرة تشابهاً ذاتياً. فالمصريون كم منفصل من حيث إنهم كثرة من أفراد، لكنهم مع ذلك كم متصل، لأنهم جميعاً مصريون يوحد بينهم خيط مشترك.

١٨٩ - ومعنى ذلك أنه يجب علينا ألا نظن أن المقدارالمتصل والمنفصل نوعان من المقدار يتميز أحدهما بخاصية توجد فى الواحد دون الآخر، إن الفرق الوحيد بينهما هو أن الكم كله يوضع فى صورة أحدهما مرة، وفى صورة الآخر مرة أخرى ، ومتناقضة الزمان أو المكان التى أثارها زينون قديماً والتى تناقش مشكلة انقسام أحدهما إلى مالا نهاية، أو اشتمال أحدهما على وحدات لا تقبل القسمة، إنما تعنى فحسب أننا ننظر إلى الكم مرة على أنه منفصل، ومرة أخرى على أنه متصل، فإذا وصفنا الزمان أو المكان أو المادة بأنها كم متصل فقط، قلنا إنها تقبل القسمة إلى ما لا نهاية ، وإذا وصفناه من ناحية أخرى بأنه كم منفصل، فسوف ينقسم بالقوة، بينما هو يتألف من وحدات لا تقبل القسمة ، وكل من هاتين النظريتين ناقصة.. إن الكم باعتباره النتيجة المباشرة لمقولة الوجود للذات، يشمل جانبى الجدل فى هذه المقولة وهما الطرد والجذب: يشملهما على أنهما عنصران مكونان لفكرة الكم ذاتها، وكل عنصر من هذين العنصرين يتضمن كذلك العنصر الآخر. ومن ثم فليس هناك شىء اسمه الكم المتصل فقط وشىء اسمه الكم المنفصل فحسب. أما إذا تحدثنا عنهما على أنهما نوعان متعارضان من المقدار، فإن ذلك ليس إلا نتيجة لتفكيرنا التجريدى الذى يتأرجح حين ينظر إلى المقادير المحددة بين هذا العنصر أو ذاك، بينما هما عنصران يكونان اتحاداً لا ينفصم فى فكرة واحدة هى الكم... وعلى ذلك فيمكن أن يقال: إن المكان الذى تشغله هذه الحجرة مقدار متصل ومنفصل فى آن معاً. فنحن نتحدث عن نقط المكان ونقسم المكن باعتباره طولاً معيناً إلى عدد كبير من الأقدام والبوصات. إلخ وهو عمل لا يمكن أن يتم إلا على افتراض أن المكان إلى جانب أنه متصل فهو كذلك منفصل بالقوة. ويمكن أن نقول كذلك إن المقدار المنفصل - وهو المقدار الذى يتألف من مائة رجل -مقدار متصل أيضاً. ويعتمد اتصاله على العنصر المشترك بين الرجال: أى على النوع الإنسانى الذى يشمل جميع الافراد ويوحد بينهم (موسوعة فقر ١٠٠).

٣ - تحديد الكم ...

١٩٠ - المقدار المنفصل والمتصل إذن يتضمن الواحد منهما الآخر، ومعنى ذلك أنهما متحدان، غير أن ذلك يعنى فى نفس الوقت أنهما متميزان أو مختلفان. وكل تميز أو اختلاف يتضمن حداً «.. فعشرة أقدام من المكان هى مكان منفصل عن بقية المكان المتصل إلى ما لا نهاية، والحد عند نهاية كل عشرة أقدام يعتمد على تمييز كمية الأقدام العشرة من الكم المتصل الذى اقتطعت منه، ونستطيع حينئذ أن نرى فكرة الحد تظهر هنا بالضرورة، إنها متضمنة فى التمييز بين الاتصال والانفصال، وكل المطلوب هو أن نجعل المتضمن يظهر علناً..» [١]. ولقد سبق أن قلنا فى مقولة المقدار المتصل والمنفصل، إن التركيز يكون على جانب الانفصال. ولكن الانفصال لا يمكن التركيز عليه إلا فى حالة واحدة فقط هى: حين نفصل أو نميز اتصالاً عن اتصال آخر يقبع وراءه. ومن ثم فمركب المقدار المنفصل والمتصل يمكن أن يسمى «تحديد الكم» لأن فكرة الحد الكمى هى بالضبط تمييز المتصل... صحيح أن المقدار المنفصل بما هو كذلك غير محدود، إلا أن تحديده يأتى عن طريق تمييزه عن المقدار المتصل، وهو هنا يعتبر سلباً أو حداً.. أى أن المقدار المنفصل إذا أخذ وحده - وبمعزل عن غيره - فإن الواحد الأخير فيه لن يكون حداً، لأنه لا يفصل المقدار المنفصل عن أى شىء آخر. ولكننا إذا ما نظرنا إلى المقدار المنفصل من حيث علاقته بالمقدار المتصل، لوجدنا أن آخر حلقة فيه تعتبر حداً، فالمقدار المنفصل إذن يشارك المقدار المتصل فى حده، وهو بذلك على علاقة معينة بالمقدار المتصل، ومن ثم فهو نفسه «جملة» معينة أو كمية محددة... [٢] وهكذا نصل إلى القسم الثانى من مقولات الكم وأعنى به: الكمية.

---

(١) W.T. Stace: op. cit. [220].

(٢) M. E. Mctaggart: A Commentary; P.48.

ثانياً : الكمية

١ - الكمية:

١٩١ - المقولة السابقة تعطينا الحد، وحين يدخل الحد على الكم الخالص يصبح كمية. فالكمية هى الكم الخالص وقد دخل عليه الحد الكمى، فأصبح كما معيناً أو محدداً .. وهو يقابل الوجود المتعين فى دائرة الكيف، بينما كان الكم الخالص يقابل الوجود الخالص، وتقابل الدرجة التى سوف نناقشها فيما بعد: الوجود للذات... وعلى ذلك يمكن أن نقول: إن المكان بصفة عامة كم خالص، والزمان بصفة عامة كم خالص، أعنى كماً غير محدد أو غير مقسم، أما عشرون ميلاً وستون دقيقة فهى كم محدد، أعنى كمية. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الحد الكمى (أو السلبى) يدخل على الكم الخالص فيجعلة محدداً، أعنى كمية، أو كماً معيناً. وهذا الحد لا يأتى من خارج، وإنما هو المقدار المنفصل نفسه، ذلك لأن المقدار المنفصل عبارة عن «... استمرار ذاتى للانفصال إلى آحاد كثيرة، وهو بما هو كذلك عبارة عن سلب أو حد يطبق على الاتصال بصفة عامة ..» [(١)].

٢ - الجملة والاتحاد:

١٩٢ -الكمية:- كقولنا عشرون ميلاً تتضمن عنصرى الاتصال والانفصال، فهى من ناحية عبارة عن عدة أميال: ميل وميل، وميل ... إلخ. وهذا هو عنصر الانفصال، ومن هنا يمكن أن نقول عنها، إنها مجموعة من الأميال، أو كثرة من الأميال أو جملة. وهى من ناحية ثانية تتضمن عنصر الاتصال؛ لأن الأميال تتصل كلها فى كمية واحدة، فهى من هذه الناحية تشكل اتصالاً من الأميال، أو هى اتحاد.

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol.I.p. 215.

٣ - العدد:

١٩٣ - فى مقولة العدد تصل الكمية إلى تطورها النهائى، أى إلى تمامها، فالعدد هو الكمية وقد اكتملت، ويتضمن العدد مقولة الجملة التى تعتمد على الانفصال، والاتحاد الذى يعتمد على عامل الاتصال.. والواقع أننا حين نصل إلى تصور الكم المتعين أو المحدد فإننا نصل بذلك - لأول مرة - إلى إمكانية العد؛ فالكم الخالص كم مجرد متصل فحسب لا يمكن أن

يُعد، لأنه ليس ثمة حد يعد. والآحاد المنفصلة من ناحية أخرى لا يمكن فى انفصالها أن يكون لها عدد، طالما أن كلاً منها عبارة عن واحد فقط، أما الآن فلدينا كمية معينة تتألف من هذه الآحاد التى توجد بين حدود معينة، ومن ثم فهى يمكن أن تعد... (موسوعة فقرة ١٠٢).

١٩٤ - ولابد أن نشير هنا إلى أن الآحاد التى يتألف منها العدد ترتبط ارتباطاً خارجياً، ولا ترتبط ارتباطاً داخلياً، بمعنى أن الارتباط ليس سوى عملية تجمّع خارجى فحسب، ولهذا السبب نجد أن العمليات الحسابية (كالجمع والطرح والضرب والقسمة.. إلخ) هى محصلة الأعداد، أعنى العد، أو بمعنى آخر: هى (فى عملية الجمع مثلاً) نتيجة لجمع بعض الأعداد جنباً إلى جنب. فنحن نعرف أن ٥ + ٧ = ١٢ عن طريق الجمع (أعنى عن طريق العد على الأصابع أو بأية طريقة أخرى) جمع خمسة آحاد إلى سبعة، ثم نحفظ النتيجة بعد ذلك عن ظهر قلب: وليس ثمة شىء داخلى فى هذه العملية . ونحن نعرف كذلك أن ٥ × ٧ = ٣٥ بأن نعد على الأصابع سبعة آحاد ثم تستمر هذه العملية خمس مرات، ونحفظ النتيجة بعد ذلك عن ظهر قلب... وقل مثل ذلك فى جميع العمليات الحسابية الأخرى كالطرح، والقسمة، وغيرها فهى كلها لا تمثل أى تطور جديد فى سير الفكرة الشاملة، وإنما هى نتاج لخطتين منطقيتين هما: الجملة والاتحاد، أى أنها لم تستنبط استنباطاً فلسفياً، وإنما يمكن أن تقوم بها آلة حاسبة لا دخل لها بعملية التفكير [١].

---

(١) Hegel: Enc. [104] Z.

١٩٥ - ولقد فلسف فيثاغورس العدد كما هو معروف، وذهب إلى أنه المبدأ الأول للأشياء جميعاً. وقد تبدو هذه النظرة للعقل الساذج - لأول وهلة - لغزاً كاملاً، بل وقد يعتبر جنوناً خالصاً، إلا أننا لابد أن نتذكر أن مهمة الفلسفة هي رد الأشياء إلى الأفكار المحددة بصفة خاصة، ولا شك أن العدد فكر، إنه الفكر القريب من المحسوس، ولهذا كانت محاولة إدراك الكون على أنه عدد، هي أول خطوة نحو الميتافيزيقيا، ونحن نعلم أن فيثاغورس في تاريخ الفلسفة يقف وسطاً بين الأيونيين والإيليين ، فبينما لم يذهب الأيونيون قط أبعد من النظر إلى ماهية الأشياء على أنها مادية، فقد تقدم الإيليون نحو الفكر الخالص في صورة الوجود. ولهذا كانت الفلسفة الفيثاغورية تشكل قنطرة من عالم الحس إلى عالم ما فوق الحس.

وننتهي من ذلك إلى أن فيثاغورس لم يذهب أبعد مما ينبغي حين تصور ماهية الأشياء على أنها أعداد، فإذا كان المعترضون يقولون، إن الأشياء ليست مجرد أعداد فحسب ولكنها أكثر من ذلك، فإن معنى اعتراضهم هذا أن فكرة العدد وحدها ليست كافية لتفسير الفكر المحدد أو ماهية الأشياء، وعلى ذلك فبدلاً من القول بأن فيثاغورس ذهب أبعد مما ينبغي بفلسفته في العدد، فالأدنى إلى الصواب أن نقول: إنه لم يذهب بعيداً بما فيه الكفاية، والواقع أن الإيليين هم الذين اتخذوا الخطوة الأبعد حين ساروا نحو الفكر الخالص [1].

ثالثا: الدرجة

١ - الدرجة:

١٩٦ - قلنا إن الكمية هي الكم المحدد، أو الكم الخالص، وقد دخل عليه الحد فجعله محدداً. ورأينا أن الآحاد التي تتألف منها الكمية خارجية تماماً، بمعنى أن الواحد يقع خارج الآخر، فعشرة رجال كل منهم منفصل عن الآخر. والأعداد نفسها كل عدد يقع خارج الأعداد الأخرى. ومن هنا كانت الدرجات

(١) G. R. Mure: A study; p. 65-66.

الحسابية عبارة عن تجميع خارجي للأعداد، وهذا هو المقدار الممتد أو الامتدادى. ونحن هنا نصل إلى لون من الكمية لا تقع فيه الآحاد خارج بعضها، وإنما يضمها جميعاًأحد الكمية، فما دامت كل الآحاد متحدة، فإنها جميعاً متحدة مع الواحد الذى هو حد واحد فى الكمية، وذلك يعطينا لونًا من الكمية نجد فيه الحد قد شمل جميع الآحاد الأخر، وامتصها فى جوفه. ومثل هذا اللون من الكمية هو المقدار المدمج، أو الدرجة:

وبمعنى آخر: إن آحاد العدد عبارة عن وحدات خارجية تماماً بعضها عن بعض، ولكن العدد عن طريق الحد يعتبر جملة أو مجموعاً، وبالتالى فالحد- الذى هو الجملة في مقولة العدد- «يتحد فى هوية واحدة مع الكمية بأكملها». وبعبارة أخرى، إن العدد بما هو كذلك أو الكمية حين تكتمل وتصبح مركباً للجملة والاتحاد، نجد أنها كمية ممتدة. لأن: (أ) وحداته تقع الواحدة خارج الأخرى (ب) هذه الوحدات تقع خارج بعضها لسبب واحد هو أن العدد مركب من الجملة والاتحاد. وهكذا نجد أن الوحدة التى تعتبر حداً للعدد «عشرة» ترتبط ارتباطاً خارجياً بالوحدات التسعة الأخرى. ولكن هذا التخارج يعتمد تماماً على أن الوحدة العاشرة فى العدد ١٠ تعتبر لحظة الجملة أو المجموع، فالعدد من ثم هو كمية ممتدة. ولكن فكرة العدد على هذا الأساس باعتباره جملة تفصل الاتحاد المتصل الذى سبق أن انبثق على أنه المرحلة الأخيرة من الكمية، فهى تركز على الانفصال فى معارضة اتصال الكم الخالص الذى لا تميز فيه، ويظهر المركب حين نجد التخارج المتبادل بين الآحاد - على الرغم من أنه ضرورى لفكرة العدد - يشير كذلك إلى هوية هذه الآحاد. ومن هنا فإن الواحد الذى يعتبر حداً فى الكمية، لابد أن يحوى الآحاد الأخرى داخل جوفه، فلا يمكن أن تظل خارجة عنه . ولكن مثل هذا الواحد الذى هو حد لم يعد مجرد عدد، لأنه لم يعد مجرد تعبير عن الجملة، بل هو الكمية المدمجة أو الدرجة. والحد فى العدد باعتباره جملة من الآحاد نجده متعدداً فى ذاته لأن الآحاد التى يلخصها خارجية عنه بالتبادل . ولكن الحد باعتباره درجة بسيطة، لأن الدرجة

العاشرة - ولا كذلك الوحدة العاشرة - تلخص فى جوفها عشر درجات، فمثلاً شدة الحرارة يدل عليها ب (١٠٠) وليس مجرد جملة عددية لمائة وحدة حرارية، فالدرجة (١٠٠) عبارة عن حدود تحطمت فى مباشرة بسيطة هى الحد المائة .

٢ - التسلسل الكمى اللامتناهى:

١٩٧ - حين ينتقل سير الجدل من العدد إلى الدرجة نجد أن الوحدات انتهى ما بينها من تخارج متبادل، والتحمت كلها فى الوحدة الأخيرة التى هى حد، وبذلك أصبحت درجة. ولكن الكم بما هو كذلك تخارج ذاتى أو هو خارجى عن ذاته. والتخارج الذاتى للعدد هو التخارج المتبادل، أما التخارج الذاتى للدرجة فهو لا يوجد بداخلها، وإنما يقع خارجاً عنها . فالدرجة تتضمن - أو هى تصبح صراحة - تسلسلاً لا متناهياً أو تكراراً للدرجات، وذلك لأن الدرجة عبارة عن كمية، والكمية هى جزء مقتطع من الكم المتصل، ولهذا فإن الدرجة مائة هى كم محدد، أى هى: كمية. إلا أن فكرة الدرجة تعتمد على عامل الاتصال، فالآحاد السابقة متحدة مع الواحد الأخير الذى هو الحد، وعن طريق هذا العامل نفسه- عامل الاتصال بين الآحاد داخل الحد- نجد أن الآحاد داخل الحد مثل :١، ٢، ٣.. إلخ حتى الدرجة المائة متحدة مع الآحاد بعد الحد أعنى ١٠١، ١٠٢، ١٠٣... إلخ. وهكذا يتحطم الحد ويمكن تجاوزه. ومعنى ذلك أن الكمية تتخطى حدها فى الكم غير المحدد بعدها، ولكن هذا الكم غير المحدد يصبح بالضرورة كمية. ولقد رأينا كيف يسير الجدل بحيث يصبح كل كم غير محدد كمية بالضرورة ، وهذه الكمية الجديدة نتجاوزها من جديد- ونمضى إلى الكم اللامتناهى الذى يصبح بدوره كمية ثالثة .. وهكذا إلى ما لا نهاية، وهكذا نحصل على سلسلة لا متناهية هى التسلسل الكمى اللامتناهى ... (ستيس فقرة ٢٢٩).

وسير الجدل هنا شبيه بسيره فى دائرة الكيف حين وصلنا إلى اللامتناهى الزائف، فهناك نجد أن الشيء ينتقل إلى الآخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية. وهنا بالمثل نجد الكمية تنتقل إلى كميات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، ولقد وجدنا هناك أن الشيء متناه والاخر لا متناه، واللامتناهى يصبح بدوره متناهياً، وهنا كذلك نجد أن الكمية تصبح كمّاً لامتناهياً غير محدد، ولكن هذا اللامتناهى زائف، ويصبح بدوره متناهياً من جديد، لأنه (أ) محدد عن طريق الكمية الأولى، وبما أن اللامتناهى ضد المتناهى، فهو محدد بالمتناهى .(ب) لأنه داخل هذا الكم غير المحدد يظهر حد جديد باستمرار.

٣ - النسبة الكمية:

١٩٨ - وصلنا الآن إلى الكمية التى تنتقل من نفسها إلى كميات أخرى، وهكذاحتى تتكون سلسلة لا متناهية. ولكن هذا اللامتناهى زائف؛ لأنه سلبى. إنه سلب المتناهى، وبما أنه كذلك فهو محدد بالمتناهى، وهو نفسه - من ثم - متناه. والانتقال إلى اللامتناهى الحقيقى يتم هنا بنفس الطريقة التى تم بها فى دائرة الكيف ، فهناك يصبح الشيء آخر إلى ما لا نهاية . ولكن الآخر متحد مع الشيء، ومن ثم كان تعينه بالآخر ليس إلا تعينه بنفسه، إنه يعين نفسه بنفسه وهذا هو اللامتناهى الحقيقى . ونجد هنا أن الكمية تنتقل إلى كمية أخرى، وعن طريق مبدأ الاتصال نجد أن الكمية الثانية متحدة مع الكمية الأولى . وبهذه الطريقة نجد أن الكمية مرتبطة بنفسها فقط - وهكذا نصل إلى النسبة الكمية، لأن الفكرة التى وصلنا إليها الآن لها جانبان: (أ) كميتان مرتبطتان (ب) كمية ثالثة تتشكل باتحاد الكميتين، ولكن هذين الجانبين متحدان لأن الجانب الثانى- وهو الكمية الثالثة- هو نفسه الجانب الأول. والجانبان طالما أنهما مرتبطان فى كمية واحدة فهما يؤلفان واحداً، وهنا نجد أننا أمام معادلة: شطرا المعادلة كميتان مرتبطتان فى جانب، وكمية واحدة فى الجانب الآخر، وذلك يعطينا النسبة الكمية مثل ٦:٣ = ٢. فلدينا هنا كمية (٦) مرتبطة بكمية أخرى (٣) وهذه العلاقة مساوية لكمية ثالثة (٢). وتلك هى النسبة [1].

(١) Hegel: Enc. [104] & W. T. stace: op. ci. [232].

ومعنى ذلك أن النسبة تعطينا علاقة بين كميتين، وتبدو فى صورة كمية ثالثة. وهى بذلك تعبر عن اللحظة السلبية التى هى تمييز الكمية من الآخر، الذى ظهر فعلاً فى التسلسل الكمى اللامتناهى، ولكنها تعبر كذلك عن هويتها فمثلاً $\frac{١٠}{٥}$ = ٢ نجد أن لدينا ١٠ و ٥ عبارة عن كميتين وهما بما هما كذلك تقع الواحدة خارج الأخرى، ولكنهما مرتبطتان عن طريق العدد (٢). ومن هنا كانت النسبة عبارة عن كمية ترتبط بنفسها فقط، ذلك لأن الكميتين المرتبطتين يمكن أن تتغيرا إلى ما لا نهاية دون أن تتغير النسبة، فيمكن مثلاً أن تصبح الكميتان ٢٠ : ١٠، ٤٠ : ٢٠و ٣٠ : ١٥ ... إلخ بينما تظل النسبة هى هى العدد ٢. وهكذا نجد أن طرفى المعادلة عبارة عن كميات خالصة بينما النسبة هى فى علاقة ذاتية لا متناهية، وهذا يعنى أن النسبة علاقة كيفية. وليست علاقة كمية خالصة بين الكميتين. ولقد رأينا أن الكم قد سلب الكيف فيما سبق، ومن هنا أصبحت خصائص الوجود هى التخارج الذاتى، وأن يكون محايداً للكيف وهذه هى خاصية الكم، ولكن سير الجدل فى مقولات الكم أدى إلى ظهور الكيف من جديد، وهذا معناه أننا بدأنا نترك دائرة الكم، وهذاالظهور الجديد للكيف لن يتضح صراحة إلا فى القدر.

ج - القدر:

١٩٩ - فى آخر مقولة من مقولات الكم، وهى: النسبة الكمية بدأ الكيف يظهرمن جديد، وهذا معناه كما قلنا أننا بدأنا نترك دائرة الكم، لأننا سبق أن ذكرنا أن الكم لا يؤثرفى الكيف، فقطعة الأرض يمكن أن يزداد حجمها أو ينقص دون أن يتأثر كيفها باعتبارها قطعة أرض، فكيف ظهر الكيف من جديد فى مقولة النسبة الكمية ..؟

الكم تحديد يقع خارج الشىء الذى يحدده، والكيف من ناحية أخرى تحديد داخلى يتحد مع الشىء فى هوية واحدة. ومن ثم كان التحديد الذاتى يحمل

طابع الكيف لا الكم؛ لأن المحدود بذاته يأتى تحديده من نفسه، فهو تحديد داخلى، وليس تحديداً خارجياً عن طريق شىء آخر. ومثل هذا التحديد الداخلى هو الكيف.

ومن هنا فإننا نجد فى المعادلة الآتية ٦:٣= ٢ أن الجانب الأول ٦ : ٣ هو علاقة خارجية بين كميتن، وهى لهذا السبب علاقة كمية، أما الجانب الثانى ٢ فهو كمية تحدد نفسها بنفسها، أو لها علاقة بذاتها، لأنها تكونت عن طريق الجمع بين كميتين فى كمية واحدة. وهاتان الكميتان مرتبطتان إحداهما بالأخرى بعلاقة خارجية، ولكن حين يجمع بينهما، فإن العلاقة تصبح علاقة داخلية لكمية واحدة، وهى علاقة كمية واحدة بنفسها، ولأن لها علاقة بنفسها فهى: كيفية.

ومن هنا كان لدينا فى مقولة النسبة ربط بين الكم والكيف. وإذا كان الكيف قدتطور فيما سبق إلى الطرد والجذب، ثم انتقل إلى الكم، وإذا كان الكم بعد ذلك قد تطور إلى مقولة النسبة، فعاد من جديد إلى الكيف: فليس معنى ذلك أننا عدنا من جديد إلى الكيف، لأن الكم مازال موجوداً، ولكنه كم كيفى، أو اتحاد بين الكم والكيف، وذلك هو القدر... فالقدر هو المركب من الكيف والكم. «والقدر باعتباره اتحاداً بين الكيف والكم هو بذلك تمام الوجود، أو هو الوجود وقد اكتمل...». (موسوعة فقرة ١٠٧).

٢٠٠ - والقدر- كغيره من المقولات- تعريف للمطلق. فالله كما قيل - قد قدر لكل شىء، قدره، فكل شىء عنده بمقدار، وهذه الفكرة تعتبر الأساس الأول كثير من التراتيل العبرية القديمة التى يتجه فيها تمجيدالرب - فى الأعم الأغلب - إلى تبيان أنه قد جعل لكل شىء قدراً:للبحر والأرض والأنهار والجبال، وكذلك لمختلف أنواع النبات والحيوان. وكانت إلهة النقمة Nemesis تمثل قداسة القدر فى الشعور الدينى عند اليونان، وخصوصاً فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية، وهذا الشعوريتضمن نظرية عامة تقول : إن جميع شئون البشر من ثروة، وجاه، وشرف، وقوة، وكذلك السرور، والألم، لها قدر معين

إذاما تجاوزته جلبت على نفسها الخراب والدمار [١].

٢٠١ – وتنقسم دائرة القدرإلى ثلاثة أقسام هى :

١ – الكمية النوعية .

٢ – ما لا قدر له.

٣ – اللامتناهى الحقيقى فى دائرة القدر [٢]...

١ – الكمية النوعية:

٢٠٢ – انتهينا إلى أن القدر هو اتحاد الكم والكيف، ولكن هذا الاتحاد اتحاد مباشر فقط . ومعنى المباشرة هنا ان الارتباط بينهما غير كامل، لأن الوحدة الكاملة إنما تعنى أن أى تغير فى الكم لابد أن يعقبه تغير فى الكيف أيضاً، وفى هذه الحالة تصبح الوحدة كاملة، والارتباط كاملاً ووثيقاً: أما الاتحاد الحالى المباشر فهو يعنى أنه على الرغم من أن الكيف يعتمد على الكم إلى حد ما، فإن الكم يمكن أن يتغير داخل حدود معينة دون أن يؤثر ذلك فى الكيف، وعلى ذلك فالارتباط بينهما فضفاض، بدلاً من أن يكون دقيقاً وحاسماً. وهكذا نصل إلى تصور كمية معينة محددة تمثل الحد الذى إذا تخطاه الكم حدث تغير فى الكيف، وهذه هى: الكمية النوعية.

٢٠٣ – هذه المقولة هامة للغاية لأننا سوف نصادفها عند الماركسيين فيما بعد على أنها القانون الأول من قوانين الجدل التى لخصها «إنجلز»، فضلاً عن أنها – وتلك نقطة هامة جداً – تلخص دائرة الوجود كلها، ومن ثم كان التسليم بها يعنى – على الأقل من وجهة النظر الهيجلية – التسليم بالقسم الأول من منطق هيجل كله.

---

(١) Hegel: Enc. [107] Z.

(٢) هذه المقولة الأخيرة لم يطلق عليها هيجل اسماً معيناً فى المنطق الصغير الذى نسير على تقسيمه ويسميها فى المنطق الكبير« الانتقال إلى الماهية» ويسميها « ستيس» لا نهاية القدر بينما يسميها مكتجارت «ظهور الماهية» ويطلق عليها «ميور» هذه التسمية التى فضلناهاعلى اعتبار أن المقولة تمثل اللامتناهى الزائف فى دائرة القدر.

وأبسط مثل لهذه المقولة أن ننظر كيف يبنى السد ليتحكم فى مياه الفيضان، إنهم يبدأون بإلقاء مجموعة من الحجارة الضخمة فى النهر، غير أن إلقاء بضعة أحجار لا يُكَوِّن سداً، أما إذا استمرت هذه العملية فسوف نصل إلى لحظة معينة تبدأ فيها المجموعة الملقاة من الحجارة فى التأثير فى فيضان النهر، وهكذا يبدأ السد فى الظهور، فإذا تأملنا هذه العملية لوجدنا أن التغيرات الكمية إذا لم تصل إلى حد معين أو نقطة معينة محددة فإنها لا تؤثر فى كيف الشىء، أى لا تعطينا كيفاً جديداً (وهو السد فى المثال السابق) ولكن ما إن تصل إلى اللحظة الحرجة أو إلى نقطة التقاطع حتى تبدأ التغيرات الكمية – فى التأثير على الكيف.

والمثل الذى يذكر عادة لهذه المقولة هو تغير الماء إلى ثلج أو بخار، فهناك كمية نوعية محددة للحرارة هى مائة درجة مئوية إذا جاوزناها اختفى كيف السيولة، وكمية الدرجة يمكن أن تتغير إذا شيءنا حتى تصل إلى ١٠٠ درجة، دون أن يحدث تغير، ولكن ما إن يتجاوز هذا الحد حتى يختفى كيف السيولة ويتحول الماء إلى بخار ، وتحول الماء إلى بخار يعنى تحوله إلى كيف جديد، فالخصائص التى تميز الماء غير تلك التى تميز البخار، فالملح ، والسكر– على سبيل المثال – لايذوبان فى البخار فى حين أنهما يذوبان فى الماء. وكذلك قل فى تغير الزئبق من سائل، إلى صلب، إلى غاز: فدرجة حرارة الزئبق فى حالة السيولة تبدأ من «–٣٩» درجة حتى «+ ٣٥٧» ففى درجة «–٣٩» يتجمد الزئبق . أما إذا ارتفعت درجة حرارته حتى وصلت إلى «+ ٣٥٧» يبدأ فى الغليان ثم يتبخر، والنقطة التى تبدأ التغيرات الكمية عندها فى التأثير فى الكيف هى ما يسميه هيجل «بالعقدة» ويسمى مجموعة النقط بالخط العقدى، وهو ما يمكن أن نسميه بنقطة التقاطع وخط التماس.

٢٠٤ – والواقع أن القدماء قد عبَّروا عن هذه المقولة فى صور شتى؛ حين تساءلوا مثلاً : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح ..؟ فالحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث، فمتى يصح أن يقال «كومة» مع العلم بأنه

مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة ؟ وقل مثل ذلك فى تعريف الأصلع: كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع.. ؟ وهو نفس القول السابق ولكن من وجهة الطرح لا من وجهة الجمع، ويجب علينا أن نسلم بأن الزيادة والنقصان فى الكم لا يكون لها أثر فى حدود معينة فقط، ولكنها إذا تجاوزت هذه الحدود فإنها تؤدى إلى تغيرات فى الكيف، فلابد أن تصل (فى حالة زيادة الكم) إلى حالة تؤدى فيها إضافة حبة من القمح إلى تكوين كومة، و (فى حالة النقصان) إذا استمر نزع الشعر من ذيل الحصان لابد أن نصل إلى نقطة يصبح الحصان بعدها أذعر الذيل. وهذه الأمثلة تشبه إلى حد كبير قصة ذلك الفلاح الذى رأى حماره يسير بحمله جذلان فرحاً، فأخذ يضيف إلى حمله مقداراً ضئيلاً، واستمر فى هذه العملية حتى غاص الحمار أخيراً فى حمل ناء به كاهله. ولا يصح أن ننظر إلى هذه الأمثلة على أنها حذلقة عابثة، لأنها تثير موضوعات هامة، وتبدو أهميتها واضحة فى الحياة العملية: ففى موضوع الإنفاق نجد مدى معيناً لا تهم فيه الزيادة أو النقصان، غير أن تجاوز هذا المدى – تبعاً لظروف الفرد الخاصة – زيادة أو نقصاناً يحول الإنفاق إلى أسراف أو تقتير. (موسوعة ١٠٨ إضافة).

٢ - مالا قدر له:

٢٠٥– وصلنا فى مقولة الكمية النوعية إلى تصور لكيف معين كالماء يعتمد على حد كمى معين (١٠٠ درجة) لا يمكن تجاوزه. ولكن طالما أنه ليس ثمة ما يمنع الخط العقدى من الامتداد، فإننا نتجاوز هذا الحد. وهكذا يختفى الكيف (السيولة) بمجرد تجاوزنا للحد الكمى (١٠٠ درجة)، وهكذا نجد أنفسنا أمام كم خالص قائم بذاته دون أن يخالطه كيف ما، ذلك لأن الدرجة ١٠١ أو ١٠٢ لا تعبر عن كيف جديد بعد ، ولكنها مجرد كم لا يرتبط بأى لون من ألوان الكيف: وهذا ما يسميه هيجل مقولة ما لا قدر له. وهو لا قد له لأن الدرجة ١٠١ ليست كيفاً معيناً ... وبالتالى ليست قدراً، لأن القدر هو

وحده الجوانب الكمية والكيفية فى الشيء، وتناسبها. فإذا فقد الشيء الجوانب الكيفية، ولم يكن أمامنا سوى كم فقط ،استطعنا أن نقول: إننا أمام اختفاء للقدر. وواوضح أن الدرجات سوف تتكرر فى سلسة لا نهاية لها عن طريق تجاوز الحد باستمرار . ولهذا يمكن القول بأن هذه المقولة تعبر عن اللامتناهى الزائف، وقد عاد فى صورة جديدة على أنه اللامتناهى الزائف، فى دائرة القدر [1].

٣ - اللامتناهى الحقيقى فى دائرة القدر:

٢٠٦ - وهذا المركب شبيه بظهور اللامتناهى الحقيقى فى كل من دائرتى الكم والكيف. فهو يظهر حين نتبين أن المقادير التى لا حد لها هى أولاً وقبل كل شيء متحدة مع بعضها فى هوية واحدة [2].وذلك على النحو التالى:

لقد وصلنا فى المقولة السابقة إلى كم خالص، غير أن الكم لا يمكن أن يتحرر من الكيف بهذه الصورة، لأن عدم ارتباط الكم والكيف ليس إلا تجريداً فحسب، فالكم يدور دورته ويعود إلى الارتباط بالكيف من جديد، ومن ثم فهذا الكيف الطليق كما يظهر فى مقولة «ما لاقدر له» لابد أن يعود ويصبح كيفاً، وارتباطه بالكيف هو قدر جديد، وعلى هذا يصبح «ما لا قدر له» قدراً. ويتضح ذلك فى عالم الطبيعة، فى حالة ظهور كيف جديد حينما تزداد الكمية النوعية، فحين تصل درجة حرارة الماء إلى مائة درجة تختفى سيولته، وبذلك يظهر ما لا قدر له، أي يختفى القدر القديم وهوالماء مادامت درجة الحرارة قد جاوزت مائة درجة بمراحل ، أما القول بأن ما لا قدر له يصبح من جديد قدراً فيمكن ملاحظته حين يظهر كيف جديد هو الغازية، فهى تعتمد على درجة الحرارة التى لا تقل عن مائة، وهكذا يصبح لدينا قدر جديد، غير أن هذا القدر الجديد باعتباره قدراً يعود فيتحول إلى لا قدر .. وهكذا باستمرار . وهنا نجد

(١) Hegel: Enc, 103 Z. & G. R. Murc: A study; p.22.

(٢) G. R. Mure: Ibid. p.22.

لدينا سلسلة لا متناهية زائفة تماثل بالضبط اللامتناهي الزائف في مجال الكم والكيف، ففي الكيف نجد الشيء المتناهي يصبح شيئاً آخر لا متناهياً ، ويصبح اللامتناهي من جديد متناهياً ، وهكذا باستمرار في القدر يتحول ما لا قدر له إلى قدر.. وهكذا باستمرار.

وفي الكم والكيف نصل إلى اللامتناهي الحقيقي عن طريق تبيان أن الانتقال إلى شيء آخر، أو من كمية إلى أخرى هو عبارة عن الانتقال من الشيء إلى نفسه، ومن ثم نجد لدينا في عودته إلى ذاته - أو في هذا الارتباط بالذات - تحديداً ذاتياً هو اللامتناهي الحقيقي، وهنا أيضاً نجد أن القدر في انتقاله إلى ما لا قدر له ينتقل إلى نفسه فحسب، لأن ما لا قدر له يتحول إلى قدر جديد أي أنه يعود مرة أخرى إلى نفسه إلى قدر، وهذا اللامتناهي أو هذا الوجود للذات يمكن أن ينظر إليه على أنه اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدر.

الفصل الثانى
الماهية

تمهيد:

٢٠٧ - انتهينا فى القسم السابق إلى أن الكم والكيف متحدان: لأن الكيف يتحول إلى الكم، والكم يعود بدوره ويتحول إلى كيف من جديد، وبالتالى فكل منهما يتحول إلى الآخر، وإذن فهما متحدان. غير أن القول بأن كلاً منهما يتحول إلى الآخر يتضمن أنهما متباينان، لأن تحول الشىء إلى شىء آخر يعنى أن الشىء الثانى مختلف عن الشىء الأول، وإلا لما كان هناك تحول - قارن فقرة ١٦٣- . وعلى ذلك يكون لدينا جانبان: جانب اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة، وجانب اختلافهما أو تباينهما. ويؤدى ذلك إلى ظهور طبقتين للوجود: الطبقة السفلى- وهى الوحدة الذاتية، أو الاتحاد الدائم، أو الوجود غير المتميز، وهى طبقة تقوم أساساً على هوية الكم والكيف. والطبقة العليا - هى الوجود المتميز، وهى تقوم على تباين الكم والكيف. . وهذ التصور المزدوج للوجود هو: الماهية.

٢٠٨ - فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة فقط كما كان طوال معالجتنا للأشياء تحت مقولات الكم والكيف والقدر، بل هناك الآن وجود عميق، أو جوانى، أو ما هوى، ثم هناك قشرة خارجية ينظر إليها - بادىء ذى بدء - على أنها غير حقيقية وغير ماهوية: فالأشياء جميعاً لها طبيعة دائمة: كما أن لها وجوداً خارجياً [(١)]. ومعنى ذلك أن الوجود قد أصبح ينقسم إلى طبقتين مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً وضرورياً بعد أن كان له طبقة واحدة فقط [(٢)]. ومن هنا كان الطابع العام للماهية هو أن كل شىء أصبح يُنظر إليه من وجهة نظر مزدوجة: فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة، وإنما نميز بين ما هو موجود

---

(١) Hegel: Enc.24 Z.

(٢) W. Wallace: "Prolegomena"; p.303.

وجوداً ماهوياً، أعنى ما هو ماهية، وبين ما يبدو، ونحن ننشد النفاذ إلى وجوده الجوانى: فنبحث عن الجوهر تحت الأعراض، ونحاول أن نجد لكل نتيجة سبباً.. وهكذا. وجميع هذه الموجدوات التى لها مثل هذه الطبيعة الثنائية تتألف من وجود أساسى، ووجود مدعوم الأساس، وتندرج تحت عنوان عام هو: الماهية، وتشمل على فكرة شىء قابع خلف الوجود المباشر الذى يظهر أمامنا [1].

ولقد قيل: إن لكل شىء ماهية، وهو قول يعنى أن حقيقة الأشياء ليست هى ما يظهر لنا منها فى مباشرتها، وأن هناك شيئاً آخر وراء هذه المباشرة، ولهذا لا يمكن للفكر أن يقنع بالانتقال من صفة إلى أخرى، أو بالتقدم من الكيف إلى الكم أو بالعكس لأن هناك استمراراً ودواماً للأشياء، وهذا الدوام والاستمرار للأشياء هو ماهيتها... ويمكن أن ننظر إلى الماهية على أنها الوجود الماضى [2]. أو المرفوع، متذكرين فى نفس الوقت أن هذا الوجود الماضى لم يلغ تماماً، وإنما رفع أو وضع جانباً فحسب؛ وبالتالى فهو محفوظ؛ فحين نقول عبارة مثل: «كان قيصر فى بلاد الغال Gaul (فرنسا قديماً) فإننا لا ننكر سوى مباشرة تلك الحادثة فقط، ولكننا لا ننكر إقامة قيصر فى بلاد الغال على الإطلاق، وذلك لأن إقامة قيصر فى بلاد الغال هى مضمون تلك القضية وفحواها، وهو ما تعبر عنه القضية على أنه شىء انقضى وزال» [3].

٢٠٩ - إلا أننا إذا قلنا عن الجانب الأول: إنه الظاهر، وعن الجانب الثانى: إنه الماهية-فإن ذلك قد يسوقنا إلى التفرقة بين الماهية والظاهر، وإلى افتراض أن الماهية تمثل طريقاً فى النظر إلى الأشياء أصح من الطريق الذى يمثله

---

(١) W.T. Stace: op. cit.242-3.

(٢) يشير هيجل بذلك إلى العلاقة بين الماهية Wesen وبين ماضى فعل الكينونة Sein (الذى يعنى الوجود) فاسم المفعول من هذا الفعل هو: gewesen الموسوعة فقرة (١١٢) إضافة. المنطق الكبير جـ ٢ ص ١٥ الترجمة الفرنسية جـ ٢ ص ٦. كما يشير إلى الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية Wesen فى الحياة الجارية، ويلاحظ أنها تعنى عملية تجميع أو تركيب، فهى تستخدم فى الحديث عن أشياء لا تؤخذ فرادى أى فى مباشرتها، وإنما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة. وذلك مثل كلمة Zeitungswesen ومعناها الصحافة وPost- Wesen معناها البريد ..إلخ ثم يضيف: «وهذا الاستخدام الشائع للكلمة فى الحياة المألوفة لا يختلف كثيراً عن المعنى الذى نقصده» موسوعة فقرة (١١٢) إضافة.

(٣) Hegel: Enc.212 Z.

الظاهر، وهو ما قد توحى به كلمات مثل «ظاهرى» و«ماهوى»، أى قدْ نفترض أننا نفسر وجود الشىء كما يقع فى إدراك شخص ما، إلا أن ذلك خطأ فاحش؛ لأن مقولات الجدل موضوعية، أعنى أنها تدرس الواقع كما هو، لا كما نظن نحن، فهى لا تشير إلى معرفتنا بالواقع كما تفعل المقولات عند كانت، وإنما هى تشير إلى هذا الواقع نفسه، ومن ثم فحين نتحدث عن ظاهر الشىء، فإننا نقصد به أحد الجوانب التى تعبر عن طبيعة الشىء، لا عن طبيعة معرفتنا نحن بهذا الشىء.

ونحن إذا ما استطعنا أن نتجنب الوقوع فى هذا الخطأ فقد نقع فى خطأ آخر، فقد تسوقنا كلمات مثل الظاهر والماهية إلى افتراض أن الماهية هى الجانب الذى يعبر عن طبيعة الشىء الحقيقية، واعتبار الظاهر الجانب الذى يعبر عن المظهر الزائف للشىء، إلا أننا ينبغى أن نعرف أن الظاهرحقيقى كالماهية سواء بسواء، وهو ما هوىٌ كالماهية تماماً [1].

فإذا قلنا: إن الماهية هى حقيقة الوجود [2]. فقد يُفهم من ذلك أن الماهية هى الجانب الداخلى الحقيقى هكذا وحدها، وبغض النظر عن الوجود [3]. لهذا كان لابد أن نقول: إن الفصل بين الماهية وغير الماهوى فصل خاطىء، لأن الحقيقة ليست فقط فى أن غير الماهوى يعتمد على الماهية، وإنما فى أن الماهية بدورها تعتمد على غير الماهوى، ومن هنا كان غير الماهوى بالضبط ماهوياً كالماهية سواء بسواء. صحيح أن الماهية هى مصدر أو منبع وجود غير الماهوى، كما أن الأبوة هى مصدر البنوة، إلا أنه، لم تكن هناك بنوة فى حالة انعدام وجود الأبوة. وكذلك إذا لم يكن هناك غير الماهوى فلا يكون للماهية أن تكون ماهية، إذ لابد أن يكون هناك شىء تكون هى ماهيته، فإذا حطمت هذا الشىء فقد حطمت الماهية معه، وعلى ذلك فالماهية تعتمد أيضاً على غير الماهوى، تماماً كما أن غير الماهوى يعتمد على الماهية، فلا شك فى أن النتيجة تعتمد على السبب، ولكن حينما لا تكون هناك نتيجة فلا يمكن أن يكون هناك

(١) Mtaggart: "A Commeentary"; p.93.
(٢) Angele Maretti: "La Pense De Hegel". p.77. (paris1957).
(٣) G.R. Mure: "A Study"; p.80-1.

سبب، والسالب يشير إلى الموجب، لكن الموجب يشير كذلك إلى السالب ، فالاعتماد بين الحدود ليس اعتماداً من جانب واحد ولكنه اعتماد متبادل [١].

والواقع أن فكرة الماهية الشائعة نفسها تمكّننا من تجنب هذا الخلط الذى قد نقع فيه حول الماهية والظاهر. . فالماهية لا يمكن التفكير فيها إلا كحد نسبى، وإنه لمن قبيل اللغو أن نقول: إن الطابع الماهوى لـ «س» هو كذا وكذا ، ثم ننكر فى نفس الوقت أن ذلك يتضمن أن، «س» لها أيضاً طابع غير ماهوى، طابع ظاهرى أو عرضى [٢]. فحينما نصل إلى القول بأن الماهية هى حقيقة الوجود ، أو أنها الأساس الداخلى الدائم، فإننا يجب أن نعرف أن هذا الأساس الداخلى والدائم لا يظهر إلا من خلال ماهو خارجى وعرضى، ونحن فى حياتنا اليومية المألوفة، لا نبدأ فى التفكير إلا حين نشك فى أن الأشياء قد لا تكون على نحو ما تبدو عليه، فترانا نفرق بين ما هو حقيقى وما هو ظاهرى، وبين الواقع والخيال وبين العلاقات والروابط الضرورية، وبين مجرد تجاور الأحداث وتقاربها ، أو مجرد تتابعها : بين المعرفة الصادقة وبين مجرد الظن الكاذب. ولكن على الرغم من أننا فى أثناء البحث عن المعرفة الصادقة التى تتعلق بالوقائع الضرورية ننكر، أو نبتعد عن المظهر العرضى، إلا أننا مع ذلك لا نلغيه، ولا نستطيع أن نلغيه، فالحقيقة التى نصل إليها هى حقيقة الظاهر، وليست علاقة متبادلة مع وهم مطلق؛ لأن الوهم المطلق لا يمكن أن يكون له علاقة متبادلة حقيقية، بل لا يمكن ألاّ يوجد على الإطلاق. وعلى ذلك فالماهية - بغض النظر عن غير الماهوى [٣] (أو العرضى أو الحادث) - ليست فى الواقع إلا عدماً. أو هى مجرد اسم يمثل قمة التجريد الميت Caput Mortuum الذى

---

(١) W.T. Stace: op. cit.249.

(٢) G.R. Mure: op. cit. p.81.

(٣) يشير «ميور» إلى أن لفظة «غير الماهوى "Unessential"» لفظة مشتقة، وليست سلبية فحسب «دراسة لمنطق هيجل» ص ٨٣ حاشية ١ . وهى كذلك فى الألمانية unwesentliche مشتقة من كلمة الماهوى Wesentliche ولهذا كانت الكلمتان العربيتان الماهوى وغير الماهوى أصدق تعبير عن انقسام الوجود إلى طبقتين متميزتين، وترتبطان مع ذلك ارتباطاً ضرورياً بحيث لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى، أو فهم إحداهما بدون الأخرى.

يمارسه الفهم.

٢١٠ - وازدواج الماهوى وغير الماهوى فى كل مقولة من مقولات الماهية، تجعلنا نسمى دائرة الماهية بدائرة الانعكاس [١]. وهى كلمة تستخدم أصلاً حين يسقط شعاع ضوئى فى خط مستقيم على سطح المرآة، ثم يرتد عن هذا السطح. ونحن نجد أمامنا فى هذه الواقعة أمرين: الأول: واقعة مباشرة (الضوء الساقط على سطح المراة)، والثانى: جانب يستمد وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء)، وشىء من هذا القبيل يحدث حين نفكر فى موضوع ما، لأننا فى هذه الحالة نريد أن نعرف هذا الموضوع لا فى مباشرته، وإنما باعتباره مشتقاً أو متوسطاً: ومشكلة الفلسفة أو غايتها تتمثل - فى الأعم الأغلب - فى الوصول إلى ماهيات الأشياء، وهو قول يعنى أن الأشياء - بدلاً من أن تترك فى مباشرتها - لابد من أن تبين أنها مستمدة أو مشتقة من شىء آخر، أو هى تقوم على شىء آخر، ومن هنا فإن الوجود المباشر للأشياء يُدرك على شكل غلاف أو قشرة تكمن خلفها الماهية. والربط بين «الماهية» و«الانعكاس» يرجع إلى أن الماهية ليست هى ما يبدو من الشىء مباشرة، وإنما هى شىء يقبع أو يكمن خلف السطح الظاهرى المباشر للشىء، أو هى شىء لا نستطيع الوصول إليه إلا إذا نفذنا وراء هذا السطح، وهذا النفاذ يجعل الشىء مشتقاً أو منعكساً أو متوسطاً وليس شيئاً معطى مباشرة: فالوجود المباشر للأشياء يصبح قشرة تختفى وراءها الماهية. ونحن نقول عن الشىء إنه منعكس حين نتصوره فى علاقة ما: وقد تكون هذه العلاقة علاقته بشىء آخر، وقد تكون علاقته بنفسه.

٢١١ - وهذه الدائرة - دائرة الماهية-يظهر فيها التناقض صريحاً، ذلك

---

(١) كلمة الانعكاس Reflection (وهى بالألمانية Reflexion) تعنى الانعكاس، كما تعنى التأمل والتفكير، ولهذا نرى هيجل يربط دائما بين التفكير والانعكاس، على اعتبار أن التفكير فى شئ ما هو محاولة معرفة هذا الشئ لا فى جانبه المباشر، وإنما على أنه متوسط أو على أنه الانعكاس المشتق من وجوده الحقيقى، وهذا الربط بين الكلمتين غير موجود فى اللغة العربية.

التناقض الذى كان ضمناً فى دائرة الوجود. لأنه طالما أن فكرة واحدة بعينها هى التى تسود المنطق كله فسوف يظهر فى سير الجدل فى دائرة الماهية نفس الخصائص أو الحدود التى ظهرت فى سيره فى دائرة الوجود، ولكن فى صورة منعكسة: فبدلاً من الوجود والعدم نجد عندنا الآن مقولات..: الموجب، والسالب، ويظهر الموجب أولاً فى صورة الهوية، وهو يقابل الوجود الخالص، ويظهر السالب فى صورة الاختلاف: ويقابل العدم، ونجد لدينا كذلك مقولة الصيرورة كما يمثلها أساس الوجود المتعين الذى هو نفسه عبارة عن الوجود الفعلى إذا أمعنا النظر فى مقولة الأساس. . (موسعة فقرة ١١٤).

٢١٢ - ويمكن أن نعتبر الماهية وصفاً أو تعريفاً لله، فالمطلق هو ماهية العالم، أو الوجود المختبىء وراء العالم على أنه مصدره غير المرئى، وهو تعريف قالت به الهندوسية والفكر الشرقى بصفة عامة، غير أننا لابد من أن نلاحظ أن هذا التعريف ليس هو التعريف الكامل أو النهائى لله. ولكنه مع ذلك مهم وضرورى؛ لأنه يمثل مرحلة أساسية فى نمو الوعى الدينى، وإن كان لا يصل بنا إلى الفكرة التامة الكاملة عن الله، وهى الفكرة التى سنصل إليها فى الدائرة الثالثة من المنطق. وكثيراً ما يتحدث الناس عن ماهيات متناهية، ثم يضيفون: إن هناك ماهية عليا هى الله. ويتعين علينا أن نسوق ملاحظتين على هذا القول: الملاحظة الأولى: أن كلمة: «هناك» توحى بشىء متناه كما فى قولنا: هناك كواكب كثيرة، أو هناك نباتات تتركب على نحو معين، ونباتات أخرى تتركب على نحو آخر، فنحن فى هذه الحالة نتحدث عن شىء يوجد بجانبه أشياء أخرى، مع أن الله باعتباره اللامتناهى المطلق ليس ماهية توجد بجانبها ماهيات أخرى: لأن جميع الأشياء التى تقع خارج الله - لو أنها انفصلت عنه فلن تكون لها ماهية، وإنما تصبح فى عزلتها مجرد مظهر ليس له سند ولا ماهية. ومن ناحية أخرى: فإنها لطريقة عقيمة أن نتحدث عن الله على أنه الماهية العليا فقط؛ لأننا فى هذه الحالة إنما نستخدم مقولة الكم التى تنتمى إلى دائرة المتناهى، فحين نقول: عن جبل ما إنه أعلى جبل فى العالم، فإننا

نضع فى اعتبارنا جبالاً أخرى مرتفعة، ونقيس ارتفاعه بها، وكذلك حين نتحدث عن زيد من الناس ونقول عنه إنه: أغنى رجل فى بلده، أو إنه أكثر مواطنيه ثقافة وعلماً. فالله هو بداية الأشياء جميعاً، وهو نهاية الأشياء جميعاً: وكل الأشياء تبدأ من هذه البداية وتنتهى إليها، وهو المركز الذى يبعث الحياة فى الأشياء جميعاً، ويحفظ لها وجودها. وغالباً ما يوصف المطلق تحت مقولة أو أخرى من مقولات الماهية، فقد يوصف بأنه السبب الأول للعالم (مقولة السببية)، أو على أنه القوة الكامنة وراء الظواهر (مقولة القوة)، أو أنه الجوهر كما هى الحال فى فلسفة اسبنوزا (مقولة الجوهر)، أو على أنه الواحد كما هى الحال عند الشرقيين (مقولة الهوية). وجميع هذه التفسيرات صحيحة، بمعنى أنها أوجه، أو لحظات من الحقيقة، ولكنها جميعاً كاذبة من حيث إنها تفسيرات ناقصة، وذلك لأن مقولات الفكرة الشاملة سوف تنسخ مقولات الماهية، وهى وحدها التى يمكن أن نقول عنها: إنها وصف تام وصادق لحقيقة الله، ولهذا سنجد أن مقولات الماهية ليست إلا تجريدات - إذا ما قورنت بمقولات الفكرة الشاملة.

٢١٣ - وتنقسم الماهية - كما انقسم الوجود من قبل - إلى ثلاثة أقسام هى على التوالى:

١ - الماهية باعتبارها أساساً للوجود [١].

٢ - الظاهر.

٣ - الحقيقة الواقعية، أو الوجود بالفعل.

---

(١) الوجود المقصود هنا هو الوجود الفعلى Existenz؛ لأن الماهية ستبدو أولا فى صورة الهوية، ثم يتضح أن الهوية تتضمن الاختلاف، وأنهما معاً يؤلفان مقولة الأساس، وهذا الأساس هو أساس الفعلى الذى يؤدى إلى ظهور مقولة الشئ . . إلخ.

١ - الماهية باعتبارها أساساً للوجود [1].

٢١٤ - وينقسم هذا القسم بدوره إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - المبادىء الخالصة، أو مقولات الفكر النظرى.

٢ - الوجود الفعلى.

٣ - الشىء.

أولا: المبادىء الخالصة أو مقولات الفكر النظرى

١ - الهوية:

٢١٥ - قلنا: إن جانبى الماهية - كما يظهران أمامنا- بادىء ذى بدء-هما: الماهوى وغير الماهوى، وقلنا: إن التفرقة بينهما تفرقة خاطئة؛ لأن غير الماهوى ماهوى تماماً كالماهية سواء بسواء، ومن ثم فغير الماهوى بما أنه ماهوى فهو نفسه ماهية، فأى جانب منهما يمكن أن نعتبره ماهية، دون أن يغير ذلك من الأمر شيئاً. فالجانبان ليسا شيئين ولكنهما شىء واحد، يُنظر إليه تارة على أنه الماهية، وتارة أخرى على أنه الظاهر، فالماهية ماهية فقط بفضل علاقتها بالظاهر، والظاهر هو الماهية؛ لأن الماهية بدونه ليست شيئاً، ومن ثم فإن علاقة الماهية بالظاهر ليست إلا علاقة الماهية بنفسها، وعلى ذلك فالماهية تعتبر ماهية بفضل علاقتها بنفسها، وبالتالى فالماهية هى الانتساب إلى الذات، والانتساب إلى الذات هو الذاتية أو الهوية. فكونك لا ترتبط إلا بنفسك يعنى أنك تتحدث مع نفسك فى هوية واحدة، فإذا قلنا: إن الماهية هى «أ» والظاهر هو «ب» لوجدنا أن العلاقة بينهما هى العلاقة بين «أ» و«ب» ولكن مادامت «ب»

---

(١) هذه التسمية هى الموجودة فى المنطق الصغير (١١٥) - أما فى المنطق الكبير فنجد هيجل يسمى هذا القسم بـ «الانعكاس فى الذات» المنطق الكبير جـ ٢ ص ١٩. ونحن نسير هنا حسب التقسيم الموجود فى الموسوعة. «وهو تقسيم يختلف عن تقسيم المنطق الكبير فى أن هيجل فى الموسعة حذف بعض المقولات التى ذكرها فى المنطق الكبير، وهو حذف كان يستهدف التصحيح والإصلاح للمنطق الكبير» كما يقول مكتجارت، «شرح على منطق هيجل» ص ٩٣.

(الظاهر) هى نفسها «أ» (الماهية) فإن هذه العلاقة ليست إلاعلاقة بين «أ» و«أ» وتلك هى العلاقة الذاتية أو الهوية. وإذا عبرنا عن هذه العلاقة فى صورة قضية قلنا: إن «أ» هى «أ» وهو ما يسمى فى المنطق بقانون الهوية، وهذا القانون نفسه هو فى صورته السلبية قانون التناقض؛ لأن القول بأن: أ= أ يعنى فى صورته السلبية. «أ» لايمكن أن تكون فى نفس الوقت «أ» ولا «أ» [1].

إلا أن مقولة الهوية التى وصلنا إليها الآن تختلف عن قانون الهوية الصورى، فهذا القانون يقرر أن القضية التى تقول أن «أ» هى «أ» ليست إلا تحصيل حاصل كامل، وصدق هذه القضية لا يتوقف على الهوية فى الاختلاف، وإنما على انعدام كل اختلاف بين الموضوع والمحمول، مع أنه لو كان هناك اختلاف - أدنى اختلاف - بين «أ» الموضوع و«أ» المحمول لكان إثبات هويتهما فى قضية - إن صدقاً وإن كذباً - له شىء من الأهمية، وسوف يكون حينئذ مقولة الهوية التى نتحدث عنها، وليس قانون الهوية الذى يقول به المنطق الصورى[2].

٢١٦ - ولابد لنا من وقفة عند قانون الهوية هذا «ما داموا يقلون عنه: إنه يُنظِّم سير الوعى كله . . وإن التجربة أثبتت أن الإنسان سرعان ما يسلم به بمجرد ما يفهمه» [3]. ومن ناحية أخرى لنزيل الخلط بين الهوية الحقة والهوية الصورية، هوية الفهم التى تخلو تماماً من كل اختلاف والتى تقوم على التجريد وحده وهو تجريد قد يتم بطرقيتين: إما عن طريق إهمال لبعض الجوانب الكثيرة التى يتضمنها الشىء العينى (عن طريق ما يسمى بالتحليل) ونختار منها جانباً واحداً فحسب، وإما عن طريق إهمال تنوع هذه الجوانب وضغط الخصائص المتعددة فى خاصية واحدة. ونحن فى الحالتين نصل إلى هوية مجردة ينعدم فيها كل اختلاف، وهى هوية الفهم المجرد التى يعبر عنها فى المنطق الصورى

(١) Hegel: Greater Logic Vol.2. p.35- Trad. Fran. Tom.2. p.29.

(٢) M. Mctaggart: "A Commentary"; p.103.

(٣) Hegel: Enc.115.

بقانون الهوية. (موسوعة ١١٥).

٢١٧ - وأول ما يعاب على هذا القانون أنه مجرد تحصيل حاصل ولا شيء أكثر من ذلك، وهو فى صيغته الإيجابية «أ هو أ»، وهو فى صيغته السلبية «أ لا يمكن أن تكون فى نفس الوقت أ ولا أ»: ولقد لوحظ - بحق - أن هذا القانون لا مضمون له، ولا يؤدى إلى شيء على الاطلاق. هب أن سائلا سألك ما النبات..؟ وأجبته بقولك «النبات هو النبات» فأية قيمة يا ترى يمكن أن تنسبها إلى إجابتك هذه..؟ لا شيء على الإطلاق، لقد كانت البداية «النبات هو...» توحى بأنك ستقول شيئاً أو أنك ستقدم لنا تعريفاً جديداً للنبات: إلا أن كل ما حدث هو أنك كررت اللفظ نفسه، ومن ثم فقد حدث عكس ما توقعناهُ تماماً، ولم تقدم لنا هذه البداية شيئاً على الاطلاق [1].

وإذا ما فتح الإنسان فاه، ووعدنا أنهُ سيقول لنا من هو الله: ثم قال «الله هو الله» لخاب أملنا فيه: لأننا كنا نتوقع تعريفاً آخر، إذ ليست هذه القضية سوى تكرار لفظى لا قيمة له، وليس ثمة ما يدعو إلى الملل أكثر من تلك المناقشات العقيمة المجدبة التى تكرر نفسها، وهذه الأقوال التى تزعمون - مع ذلك - أنها تعبر عن الحقيقة. بل إننا لو تأملنا قليلاً مثل هذه اللفظيات لوجدنا أنها تناقض نفسها، لأننا نجد البداية، «النبات هو..» توحى بأنك ستقول شيئاً، أو أنك ستقدم لنا تحديداً جديداً للنبات، ولكن كل ما يحدث هو تكرار اللفظ نفسه، أى عكس ما تفترضه البداية [2]. وعلى ذلك فالهوية ليست هى الحقيقة فى ذاتها، وإنما العكس تماماً: إنها ليست بسيطة وصلبة، وإنما هى تجاوز نفسها، وتتفكك ذاتياً.

٢١٨ - وإلى جانب ذلك، فإن هذا القانون ينكر - بل ويناقض - صورة القضية؛ لأن صورة القضية تتضمن أن يكون الموضوع مختلفاً عن المحمول ومتحداً معه فى آن واحد، وإلا لما أمكن للقضية أن تقرر شيئاً، ومعنى ذلك

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p.41- Trad. Fran. Tom.2. p.34.

(٢) Hegel: Greater Logic Vol.2. P.41-2.

Hegel: Greater Logic Vol.2. P.41-2. & Tr. Fr. Tom.2. p.33-4.

أنه لا يمكن أن يكون هناك ما يسمى بالحكم التحليلى الخالص [١]. وصورة أى قضية لا تعبر عن تجريدات خالصة مثل «أ هى أ» أو الإنسان إنسان... إلخ، وإنما هى تعبر عن الحقيقة العينية، فهى لا تتخذ صورة «أ هى أ» وإنما صورة «أ هى ب» مثل الإنسان فان، وهذا يتضمن أن كلاً من الهوية والاختلاف مرتبطان وليسا منفصلين كما يعبر عن ذلك قانون الهوية المجرد؛ لأن قولك «أ هى ب» يتضمن أولا: أن «أ وب» شيئان مختلفان (فالإنسان ليس هو الفناء) ويتضمن ثانياً أنهما شىء واحد طالما أن ما تهدف القضية إلى إثباته هو اتحادهما فى هوية واحدة.

٢١٩ - والذين يقولون: إن الهوية ليست هى التنوع [٢]. وإنما الهوية والتنوع مختلفان لا يعلمون أنهم أنفسهم بذلك يقولون: إن الهوية مختلفة، لأنهم يقولون إن الهوية مختلفة عن التنوع، وطالما أنه لابد من التسليم بأن ذلك هو فى نفس الوقت طبيعة الهوية، فإن قولهم هذا يتضمن أن للهوية خاصية أن تكون مختلفة لا من الناحية الخارجية - وإنما من حيث طبيعتها ذاتها. وهم حين يتمسكون بهذا القانون، ويذهبون إلى أنه يضاد التنوع لايعلمون أنهم بذلك يستخدمونه فى تعين من جانب واحد فقط، وهو بما هو كذلك لا حقيقة له. فهم يسلمون بأن قانون الهوية يعبر عن تعين من جانب واحد فقط، أعنى أنه يحتوى على حقيقة صورية فحسب، وهذا الجانب ناقص ومجرد، وهذا الحكم يتضمن مباشرة أن الحقيقة لا تكمل إلا حين نجمع بين الهوية والتنوع، وأنها بالتالى تتوقف على وحدتها [٣].

٢٢٠ - أضف إلى ذلك كله أن الالتجاء إلى التجربة، والقول بأن هذا القانون مستمد منها، وأن كل وعى يمكن أن يدرك قانون الهوية عن طريق التجربة، وأن هذا الوعى يسلم فى الحال بصدق القضية «أ هى أ» «الشجرة هى الشجرة» بمجرد إدراكه لها، ثم تراه يقنع بوضوحها الذاتى المباشر ولا يحتاج بعد

---

(١) G.R. Mure: op. cit. p.97.

(٢) التنوع هو أول صورة من صور الاختلاف وسوف يتضح بعد قليل.

(٣) Hegel: Greater Logic Vol.2. P.40. & Tr. Fr. Tom.2. p.33-4.

ذلك إلى دليل أو برهان – أقول أضف إلى ذلك أن هذا القول يجاوز الصواب إلى حد كبير؛ لأننا فى الواقع لا نلتقى فى التجربة بمثل هذه القضية المجردة، وأنما نلتقى بمقابلها العينى (وهو مقابل تعتبر القضية تطويراً له)، والعينى أو المقابل هما بالضبط العلاقة بين الهوية البسيطة والتعدد الذى يختلف عنها، ولهذا كان التعبير عن العينى فى صورة قضية لا يمكن أن يكون إلا فى قضية تأليفية مركبة. صحيح أن التجريد قد ينجح فى استخلاص قانون الهوية – عن طريق التحليل – من العينى نفسه، أو من القضية المركبة التى تعبر عنه، غير أنه فى هذه الحالة لا يكون قد ترك التجربة كما هى، وإنما يكون قد غير فيها، ذلك لأن التجربة تضم الهوية فى وحدتها مع التنوع، وهى الدحض المباشر للزعم بأن الهوية المجردة صحيحة بما هى كذلك؛ ذلك لأن العكس بالضبط هو ما يقع لنا فى التجربة: ومعنى ذلك أن الهوية قد كُتب عليها ألا تنفصل عن التنوع إلى الأبد. فالهوية حد نسبى، وهو لهذا السبب يفترض الاختلاف، والاختلاف للسبب نفسه يفترض الهوية ولا معنى له بدونها. فليس هناك اختلاف بدون هوية، ولا هوية بدون اختلاف، ومن هنا يمكن أن نقول عن الهوية، إنها كلٌ – يكوِّنه عنصرا الهوية والاختلاف، وكذلك يمكن أن يقال عن الاختلاف: إنه كلٌ – يكوِّنه عنصرا الاختلاف والهوية: أو قل: إن الهوية تحتوى على نفسها وعلى الاختلاف معاً، وإن الاختلاف يحتوى على نفسه وعلى الهوية فى نفس الوقت[(١)].

٢ – الاختلاف:

٢٢١ – قلنا: إن الهوية لا يمكن أن تنفصل عن الاختلاف، ولا معنى لها بدونه، ولكننا لابد أن نتساءل: كيف يؤدى بنا الجدل إلى هذه النتيجة..؟

الهوية هى علاقة الماهية بنفسها، ولكن الماهية بارتباطها بنفسها بهذا الشكل

(١) M. Mctaggart: "A Commentary"; p.107.

إنما تميز نفسها عن نفسها، فعلاقة الذات بنفسها هى علاقة سلبية ذاتية كما سبق أن قلنا (١٨٢) أعنى أن الذات تنفى وتطرد نفسها بنفسها، والعلاقة - أى علاقة - تتضمن على الأقل حدين اثنين توجد بينهما هذه العلاقة. وفى حالتنا الراهنة نجد أن الحد يربط نفسه بنفسه، ونفسه الأولى المربوطة تختلف عن نفسه الثانية التى ترتبط بها، وإذا لم يكن هناك مثل هذا التمييز الداخلى فلن تكون هناك علاقة، فلو أننا عبَّرنا عن الهوية فى صورة «أ هى أ»، فإن «أ» التى هو الموضوع تختلف عن «أ» التى هى المحمول، ومن ثم فالهوية تتضمن بالضرورة الاختلاف، وهذا الاستدلال فى الواقع هو نفس الاستدلال الذى استنبطنا به الكثرة من الواحد (١٨٢). فلو أننى قلت: إن صديقى الذى لم أره منذ سنوات طويلة لا يزال هو نفسه صديقى الذى أعرفه، فهل يصعب علىَّ التعبير عن نفسى بهذه الطريقة..؟ إلا من حيث الاختلاف بين الماضى والحاضر؟.. ولو أننى قلت: إن هناك رجلين مختلفين، أفيكون لهذا القول معنى أو قيمة ما لم يكن هناك شىء من الهوية هو الذى جعل هذا الاختلاف ظاهراً...؟ وإذا قلنا إن هذين الشيئين يختلفان فى كذا وكذا.. إلخ أفلا تدل عبارة «فى كذا وكذا».. على أنهما يختلفان فى جانب ويتحدان فى جانب آخر..؟ بل حتى إذا ما أخذنا عبارة «أ هى أ» لوجدنا أنها تقرر فى الواقع أن «أ هى أ» عن طريق كونه ليس «لا أ» وتلك هى الصورة المقابلة، أو ما يسمى بقانون التناقض، وهى نفسها صورة الهوية فى صيغتها السلبية.

٢٢٢ - وإذا ما سألنا سائل: كيف تحولتْ الهوية بهذا الشكل إلى الاختلاف؟ مفترضاً أن الهوية ليست إلا هوية مجردة، وأنها بما هى كذلك شىء قائم بذاته مستقل عن الاختلاف، وأن الاختلاف كذلك شىء آخر قائم بذاته مستقل عن الهوية، فإن هذا الافتراض يجعل الإجابة على سؤاله أمراً محالا؛ لأننا إذا ما نظرنا إلى الهوية على أنها شىء يخالف الاختلاف، فلن يكون لدينا من هذه النظرة سوى الاختلاف، ولن نستطيع البرهنة على سير الجدل من الهوية إلى الاختلاف. لأن الشخص الذى يتساءل عن طريقة السير يتضمن سؤاله أن

نقطة البدء عنده هي شيء غير موجود، ومن هنا فإننا لو أمعنا قليلاً في سؤاله لوجدناه بلا معنى، ولوجدنا أننا نستطيع أن نجيب عن سؤاله بأن نسأله بدورنا: ماذا تعني أنت بالهوية..؟ وسرعان ما ينكشف لنا أنه لم يكن يفكر حين سأل سؤاله: وأن الهوية عنده ليست إلا اسماً فارغاً، فالهوية كما رأينا سلبية ولكنها ليست عدماً خالصاً فارغاً، وإنما هي سلب للوجود وخصائصه، وهي تشبه الوجود في أنها علاقة ذاتية، وتزيد عنه في أنها علاقة ذاتية سلبية، أو بعبارة أخرى في أنها تفرق بينها وبين نفسها [١].

فالهوية هي الموضوع المباشر في دائرة الماهية الذي نقيضه هو الاختلاف، غير أن الاختلاف وحده وبغض النظر عن الهوية لا معنى له، كما أن الهوية وحدها وبغض النظر عن الاختلاف لا معنى لها كذلك: بحيث إنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة ذاتية إلا عن طريق الاختلاف، كذلك نجد أن الاختلاف الذاتي لا يمكن التفكير فيه إلا من خلال الهوية الذاتية [٢].

ويجب أن نضيف أخيراً أن الاختلاف في دائرة الماهية ليس هو الآخرية في دائرة الوجود (آخر الوجود المتعين) ذلك أن الآخرية في دائرة الوجود، كنا نتصور فيها الأشياء منعزلة ولا ترتبط ببعضها إلا ارتباطاً ثانوياً: ولكننا نرى هنا في دائرة الماهية أن الارتباط بالأشياء الأخرى يكون جانباً أساسياً من طبيعة كل شيء [٣].

٢٢٣ - وينقسم الاختلاف داخلياً إلى ثلاث مقولات أو ثلاثة أوجه هي : التنوع - والمشابهة والمخالفة - والتضاد.

---

(١) Hegel: Enc.116 Z.

(٢) G.R. Mure: "A Study": p.97-8.

(٣) M.Mctaggart: op. cit. p.107.

التنوع:

٢٢٤ - قلنا: إن الهوية تشتمل على نفسها وعلى الاختلاف، وإن الاختلاف يشتمل على نفسه وعلى الهوية، ومعنى ذلك أن كلاً منهما يكون كلاً مستقراً أو متوازناً طالما أنه يشتمل على مقابله فى جوفه، وبذلك نستطيع أن نقول: إن الواحدة منهما فى حالة حياد مع الأخرى. والأشياء التى تكون فى حالة حياد بهذا الشكل هى الأشياء المتنوعة، وهى كذلك؛ لأن الاختلاف بينهما يشتمل على الهوية، والاختلاف الذى نقصده هنا هو اختلاف الموجب عن الموجب. فالتنوع هو الاختلاف المباشر: أو هو أول صورة من صور الاختلاف، حيث نجد فيه الأشياء المختلفة لا تتوسط الواحدة منها الأخرى توسطاً كاملا، أو أنها لا تعتمد على بعضها، وإنما ترتبط معها برباط فضفاض فحسب، أو هى فى حالة حياد الواحدة مع الأخرى: فحينما نجد عدداً من الأشياء يختلف بعضه عن بعض دون أن يرتبط بعلاقة نوعية من التضاد - فإنه يكون لدينا فى هذه الحالة تنوع: فالقلم - مثلاً - يختلف عن الجَمَل، إلا أنه لا توجد بينهما علاقة نوعية من التضاد، فالقلم ليس ضداً للجمل، ولكنه يختلف عنه فحسب، وهذا هو التنوع.

٢٢٥ - ولقد صيغ التنوع فى قانون خاص به، كما صيغت الهوية من قبل، فقيل: «كل الأشياء مختلفة» أو «ليس هناك شيئان متشابهان تماماً». والواقع أن هذا القانون يضاد قانون الهوية؛ لأنه يقرر أن «أ» متنوعة، أعنى أن «أ» هى «لا أ» أيضاً، أو أن «أ» مختلفة عن غيرها، وبالتالى فهى ليست «أ» بصفة عامة وإنما هى بالأحرى «أ» متعينة أو محددة: صحيح أنها ليست مختلفة عن نفسها وإنما تختلف عن شىء آخر، إلا أن هذا التنوع هو طبيعتها الخاصة. فـ «أ» الشىء المتحد مع نفسه فى هوية واحدة عبارة عن لا تعين، ولكنها - باعتبارها شيئاً متعيناً - عكس ذلك، إذ لم تعد متحدة مع نفسها فحسب، ولكنها كذلك عبارة عن سلب، أعنى تنوعاً لنفسها من نفسها.

المشابهة والمخالفة:

٢٢٦ - كانت الأشياء في مقولة التنوع في حالة حياد بعضها مع بعض، فكل منها هو ما هو عليه بذاته دون أن يتأثر في علاقته بأشياء أخرى، ومن هنا كانت العلاقة بينهما علاقة خارجية، بمعنى أنها ليست جزءاً من طبيعة الشيء؛ لأنه هو ما هو عليه دون الإشارة إلى الأشياء الأخرى، وهذا يعني أنه إذا كان هناك شيئان أ، ب فإن العلاقة بينهما لا يمكن أن توجد كلها في أ وحدها أو في ب وحدها، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية، ومثل هذه العلاقة الخارجية هي ما يسمى بالمشابهة والمخالفة.

٢٢٧ - وتعتمد العلوم الجزئية اعتمادا كبيراً على هاتين المقوليتن، وعبارة «الدراسات العلمية» لا تعني في الأعم الأغلب سوى المنهج الذي يهدف إلى المقارنة بين الموضوعات التي تقوم بدراستها، ولهذا كانت المشكلة العملية في بعض الأحيان رد الاختلافات الموجودة بين الأشياء إلى هوية واحدة، ونجدها في أحيان أخرى محاولة للكشف عن اختلافات جديدة. ونحن نرى ذلك بصفة خاصة في علم الطبيعة، حيث نجده يبحث بحثاً دائباً مستمراً عن «عناصر» جديدة، أو قوى جديدة، أو أجناس جديدة، أو أنواع جديدة، أو نجده أحياناً أخرى يحاول أن يبين أن الأجسام التي نظن أنها أجسام بسيطة هي أجسام مركبة [(١)]. ولا شك أن منهج المقارنة يؤدي إلى بعض النتائج الهامة، ويمكن أن نذكر منها على سبيل المثال: ذلك التقدم العظيم الذي أحرزه في العصور الحديثة علم التشريح المقارن، وعلم اللغة المقارن، وعلم الفقه المقارن، إلا أنه ينبغي ألا نبالغ في أهمية هذا المنهج فنقول: إنه يمكن أن يطبق بنجاح مماثل على جميع أفرع المعرفة [(٢)].

٢٢٨ - في مقولة التنوع تبدو الأشياء المختلفة وكأنها لا تؤثر الواحدة منها في الأخرى، أما مقولة المشابهة والمخالفة فنجد أنها ترتبط ارتباطاً واضحاً.

---

(١) Hegel: Enc.118 Z.

(٢) Hegel: Enc.11 Z.

فالمقارنة لا يكون لها معنى إلا بافتراض وجود اختلافات بين الأشاء التى تقارن بينها، ونحن من ناحية أخرى لا نستطيع أن نفرق بين شيئن إلا إذا افترضنا وجود تشابه بينهما. ومن هنا فإذا كنا نبحث عن أوجه الاختلاف بين شيئين، فإننا لا نقول عن فلان من الناس: إنه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحاً ملموساً: كالقلم والجمل مثلاً، وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضع المقارنة متشابهة تشابهاً كبيراً كشجرة الزان، وشجرة البلوط، أو المعبد، والكنيسة.. إلخ، فنحن باختصار نميل إلى رؤية الهوية فى حالة الاختلاف، كما نميل إلى البحث عن الاختلاف فى حالة الهوية [1].

٢٢٩ - «ليس هناك شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه» تلك قاعدة تعنى أن الشيئين متشابهان ومختلفان فى آن واحد، هما متشابهان: لأنهما معاً أشياء؛ ولأنهما بصفة أكثر عمومية اثنان، لأن كلاً منهما شيء وكلاً منهما واحد كالآخر سواء بسواء، وبالتالى فكل منهما يشبه الآخر من هذه الزاوية - وهما مختلفان على أساس افتراض القاعدة نفسها، وهكذا نصل إلى هذه النتيجة: إن الأشياء تختلف فى جانب، وتتشابه فى جانب، وهو ما تعبر عنه مقولة المشابهة والمخالفة [2].

التضاد: [3]

٢٣٠ - مقولة المشابهة والمخالفة تؤدى بنا إلى مقولة التضاد على النحو التالى: المشابهة هى الهوية والمخالفة هى الاختلاف. ولقد سبق أن رأينا أن الهوية تتضمن الاختلاف، وأن الاختلاف يتضمن الهوية فلا يمكن لأحدهما أن

---

(١) Hegel: Enc.118 Z.

(٢) Hegel: Greater Logic Vol.2. P.50.

(٣) تسمى هذه المقولة كذلك بالموجب والسالب، وفيها يصل الاختلاف إلى نهايته ويصبح تضاداً وتناقضاً - أنظر الموسوعة فقرة (١١٩).

يوجد بدون الآخر لأنهما يرتبطان برباط وثيق، وعلى ذلك فنحن هنا نصل إلى لون من الاختلاف - وهو الاختلاف بين المشابهة والمخالفة يرتبط فيه الحدان ارتباطاً كاملاً، ويعتمد الواحد منهما على الآخر اعتماداً تاماً، ومثل هذا الاختلاف هو التضاد. فبينما نجد أن الشيء في مقولة التنوع له علاقة بأي شيء آخر، وبأي عدد من الأشياء الأخرى - نجده في مقولة التضاد له علاقة بآخر واحد فقط، وهو ضده. ولقد كان الاختلاف في أول وجه له - أعني في مقولة التنوع - مجرد اختلاف، أما الآن في الوجه الأخير، فنجد أنه قد أصبح اختلافاً نوعياً مثل: الموجب والسالب، النور والظلمة، الشمال والجنوب، الحار والبارد... إلخ [1].

٢٣١ - ويبدو أن الموجب والسالب يعبران عن اختلاف مطلق، أو تضاد كامل، غير أننا لو نظرنا إليهما بنظرة أعمق لوجدنا أنهما شيء واحد. بل إن اسم أحدهما يمكن أن ينسحب على الاخر، وهكذا نجد مثلاً أن الدَّين، والمال الخاص بوفاء الدين ليسا شيئين مختلفين يقوم كل منهما بذاته، وإنما نجد أن ما هو سالب من وجه نظر المدين موجب من وجهة نظر الدائن، والطريق إلى الشرق هو نفسه الطريق إلى الغرب. ومن ثم فالموجب والسالب يرتبط كل منهما ارتباطاً كاملاً ولا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، فالقطب الشمالي في المغناطيس لا يمكن أن يوجد بدون القطب الجنوبي والعكس صحيح، وإذا قسمنا المغناطيس قسمين: فلن يكون لدينا القطب الشمالي في جانب والقطب الجنوبي في جانب آخر: وكذلك في حالة الكهرباء، نجد أن الموجب والسالب ليسا تيارين مختلفين يستقل كل منهما عن الاخر، بل هما مرتبطان ارتباطاً كاملاً، فكل منهما يستمد اسمه وخصائصه من اسم الآخر وخصائصه، وليس ثمة قيمة لأحدهما بمعزل عن الآخر، ففي التضاد نجد أن الشيء، لا يواجه أي شيء وإنما هو يعارض شيئاً آخر معيناً، وإذا كنا ننظر عادة إلى الأشياء المختلفة على أنها لا تتأثر الواحدة منها بالأخرى ولا تؤثر فيها، فإن هدف الفلسفة عكس ذلك،

(١) W.T. Stace: op. cit.258.

إنها تهدف إلى إظهار الضرورة الكامنة فى الأشياء، وبذلك نجد أن الشىء يرتبط بغيره ويعارضه [1]. وإنا لنتخذ خطوة هامة حين نكف عن ترديد عبارات مثل: «بالطبع من الممكن أن يكون هناك شىء آخر» لأننا حين نقول ذلك نفسد حديثنا بالصدفة والحدوث، مع أننا سبق أن قلنا إن كل تفكير سليم لا يمكن إلا أن يكون تفكيراً ضرورياً [2].

٢٣٢ - وإذا كانت تحديدات الفكر الأولى قد جعلت من الهوية والتنوع، والتضاد مبادىء [3]. فيجب بالأحرى أن تفهم هذه المبادىء، وأن تصاغ فى قانون واحد، ألا وهو: قانون التناقض الذى يصهرها جميعاً، وأن يقال: إن جميع الأشياء هى فى ذاتها متناقضة، كما يجب الإشارة إلى أن هذا المبدأ هو من أكثر المبادىء تعبيراً عن حقيقة الأشياء وماهيتها. والتناقض الذى ينبثق من التضاد ليس إلا العدم المتطور المتضمن فى الهوية، والذى يعبر عنه بالقول بأن قانون الهوية لا يقرر لنا شيئا، وهذا السلب فى تحديده المتتابع يصبح تنوعاً، ثم يصبح تضاداً، وها هو الان يصبح تناقضاً.

ومن الآراء المبتسرة التى يقدمها لنا المنطق التقليدى، وكذلك خيالنا المألوف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن الهوية، غير أننا فى الواقع إذا أردنا أن نبقى هاتين الفكرتين منفصلتين (الهوية والتناقض) وأن نرتبهما، فيجب علينا أن نعتبر التناقض أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية. والواقع أن الهوية ليست بالنسبة إلى التناقض إلا تحديداً لما هو مباشر وبسيط، أو هى تحديد للوجود الميت فحسب، فى حين أن التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة، فالشىء لا يتحرك إلا لأنه يحوى فى صميمه تناقضاً وقوة دافعة ونشاطاً.

بينما العادة الشائعة هى أن ينحى التناقض أولا عن الأشياء الموجودة، ثم عما هو حقيقى بصفة عامة. ويقال: إنه لا يوجد قط شىء متناقض، ثم يُنسب التناقض بعد ذلك إلى التفكير الذاتى الذى قيل: إنه يوجد فيه تناقض حين يربط بين الأشياء ويقارن بينها، ثم قيل بعد ذلك إن التناقض لا وجود له فى

---

(١) Hegel: Enc.119.

(٢) Ibid; 119 Z.

(٣) المقصود هنا هو قوانين المنطق الصورى الثلاثة: الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع.

الواقع حتى ولا فى التفكير الذاتى، لأن التناقض لا يمكن تصوره ولا يمكن أن نفكر فيه، وبالتالى نُظر إلى التناقض على أنه شيء عرضى فى كل من: الوجود، والفكر على السواء، واعتبر لوناً من ألوان الشذوذ وعدم السوية، أو حالة مَرضيّة بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول.

أما فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجود، فإننا يمكن ألا نكترث به إذ لابد أن يوجد تحديد مطلق للماهية فى كل تجربة وفى كل وجود، وفى كل تصور على حد سواء، ولقد سبق أن سقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن اللامتناهى الذى هو التناقض فى دائرة الوجود، على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة..، وأن ما فيها من تناقض لا يوجد فى التفكير الذاتى فحسب، وإنما يوجد فى صميمها نفسها، وفضلاً عن ذلك فيجب ألا يعتبر التناقض شذوذاً لا يتبدى إلا هنا وهناك، وإنما هو السالب فى تحديده الماهوى، وهو مبدأ كل حركة ذاتية التى ليست إلا تعبيراً عن التناقض، والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليست إلا الوجود الفعلى المباشر للتناقض، فالشيء لا يتحرك لأنه يكون مرة هنا ومرة هناك. بل لأنه يكون فى اللحظة هنا وليس هنا فى آن واحد، وهو «هنا» موجود وغير موجود فى وقت واحد. ولابد لنا من التسليم بالمتناقضات التى أظهرها الجدليون القدامى عن الحركة، غير أنه لا يتبع ذلك أن الحركة غير موجودة، بل يجب بالأحرى أن نقول: إن الحركة هى التناقض الموجود نفسه.

وكذلك قل فى الحركة الذاتية أو الباطنية أو النزوع بصفة عامة، فهى ليست شيئاً آخر، غير أن شيئاً ما هو نفسه وهو كذلك نقيضه نفسه أو سلبه من وجهة نظر واحدة، فالهوية الذاتية المجردة لا حياة فيها. غير أن القول بأن الوجود فى ذاته هو سلب لنفسه يفسر لنا خروجه عن ذاته وتغيره، ومن هنا فالشيء لا يتضمن حياة إلا من حيث اشتماله على تناقض، أو من حيث أنه القوة التى تستطيع فى وقت واحد أن تحوى التناقض، وأن تمارسه [(1)].

٢٣٣ - ولقد صيغ مبدأ التضاد فى قانون آخر هو: مبدأ الثالث المرفوع، الذى يقول: إن الشيء إما أن يكون «أ» أو «لا أ» ولا ثالث لهما. أو أن

---

(1) Hegel: Greater Logic Vol.2. P.66-7.

المحمولين المتضادين لا يمكن إلا أن يُحمل أحدهما فقط على شيء ما، وليس هناك محمول ثالث ممكن، وقاعدة التضاد هذه تعارض - صراحة - قاعدة الهوية، فالأخيرة تقول: إن الشيء لابد له أن يرتبط بنفسه فحسب، والأولى تذهب إلى أنه لابد أن يكون له ضد أو علاقة بآخر. ولقد خدع التجريد الساذج نفسه بأن رص قاعدتين متعارضتين كهاتين القاعدتين بجوار بعضهما، دون أن يكلف نفسه مشقة المقارنة بينهما، فقاعدة الثالث (أو الوسط) المرفوع هي قاعدة الفهم المتناهي الذي يحاول عبثاً أن يتجنب الوقوع في التناقض، ولكنه في محاولته هذه يقع فيه، فهو يقول: إن «أ» لابد إما أن تكون «+أ» أو «-أ». وهو بذلك صرح بوجود «أ» ثالثة ليست «+أ» ولا «-أ» نفسها التي يمكن أن تتسم بطابع «+» و«-» [1] وإذا كانت «+و» تعني ٦ أميال غرباً و«-و» تعني ٦ أميال شرقاً، فإذا ما ألغينا «+» و«-» لوجدنا أن الأميال الستة تظل كما هي بلا تغيير، كما كانت في حالة التعارض أو قبله، بل إن مجرد «+» و«-» لها ثالث أو لها وسط هو - إذا شئنا - الصفر[2].

وبدلاً من التحدث بقاعدة الثالث المرفوع التي هي قاعدة المنهج المجرد أولى بنا أن نقول: إن كل شيء متضاد، فليس ثمة شيء في الأرض، ولا في السماء، في عالم الأعيان، ولا في عالم الأذهان يمكن أن ينطبق عليه مثل هذا القانون المجرد «إما - أو» الذي يزعمه الفهم، إنما كل موجود هو شيء عيني يكمن في جوفه الاختلاف والتضاد، والشيء يبذل جهداً مستمراً لتحقيق ما يكمن فيه بالقوة. والتناقض هو نفسه المبدأ المحرك للعالم، ومن السخف أن يقال: إن

---

(١) يرى «مكتجارت» أن قانون الثالث المرفوع في المنطق الصوري لا يتحدث عن «+أ» و«-أ» ولكنه يتحدث عن «أولا أ» ويقول: «إن هيجل بدأ بذكر القانون سليماً لكنه في نهاية ملاحظته استبدل فجأة بـ «أولا أ»، «+أ» و«-أ» دون أي تفسير لذلك، فنحن إذا ما نظرنا إلى «أولا أ» لوجدنا أنه صحيح تماماً أن أي شيء يجب أن يكون إما «أ» أو «لا أ» أعني أنه لابد أن يكون واحداً منهما»، غير أن هذا الاعتراض لا قيمة له في الواقع لأنه لا فارق بين الاثنين على الإطلاق، فما يريد هيجل أن يقوله هو: إن هناك «أ» يقع عليها السلب مرة، والإيجاب مرة أخرى.

J.M. Mctaggart: "A Commentary on Hegel's Logic. p.118.

(٢) Hegel: Enc. (119) Z.

التناقض لا يمكن التفكير فيه، والشيء الوحيد الصحيح في هذه العبارة أن التناقض ليس نهاية المطاف، بل أنه يلغي نفسه، ولكنه حين يلغي نفسه يصل إلى فكرة أعلى هي مقولة الأساس التي تشمل مقولة الهوية ومقولة الاختلاف معاً: تشملهما كعناصر مكونة لفكرة جديدة.

٣ - الأساس:

٢٣٤ - انتهينا في مقولة التضاد إلى أن الموجب والسالب يعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملاً، فالموجب يكون كذلك بالإشارة إلى السالب، والسالب سالب فحسب لأنه مضاد للموجب، وبما أن كلاً منهما يحمل نفس العلاقة، فإن الواحد منهما يمكن لذلك أن يحل محل الآخر، فالموجب هو كذلك سالب، والسالب هو كذلك موجب، فنحن نستطيع أن ننظر إلى الشمال على أنه موجب وفي هذه الحالة يكون الجنوب سالباً، ولكنا نستطيع كذلك أن ننظر إلى الجنوب على أنه موجب وفي هذه الحالة يكون الشمال سالباً، ومن ثم فالموجب هو السالب، والسالب هو الموجب، فهما شيء واحد، وكل منهما يعتمد على الآخر اعتماداً مطلقاً، وهذا الاعتماد المطلق هو ما يكوِّن مقولة الأساس، لأن السالب يعتمد على الموجب، ومن ثم فالموجب هو أساس السالب، وبالمثل نجد السالب هو أساس الموجب، وبالتالي فكل منهما هو أساس الآخر على حد سواء: فالتمييز بينهما قد تلاشى، واتحادهما هو مقولة الأساس. والأساس هو وحدة الهوية والاختلاف، هو حقيقتهما، كما يكشف عنها سير الجدل، وقانون الأساس يقول «كل شيء له أساسه الكافي» أعني أن الوصف الحقيقي لأي شيء ليس هو وصفه بأنه في هوية مع نفسه، أو بأنه مختلف، أو بأنه موجب فحسب، أو سالب فقط، وإنما بأنه يشتمل في وجوده على آخر هو ماهيته، وبهذا لا تكون الماهية انعكاساً مجرداً في الذات، وإنما انعكاساً في الآخر. والأساس هو الماهية في جوانيتها الخاصة، فالماهية من الناحية الداخلية الذاتية عبارة عن أساس، وهي لا تكون أساساً إلا حين تكون أساساً لشيء ما، أعني أساساً لآخر. ويجب

علينا أن نكون على حذر حين نقول: إن الأساس وحدة بين الهوية والاختلاف فلا يفهم أن معنى هذه الوحدة: هوية مجردة وإلا كنا لم نفعل شيئاً سوى تغيير الاسم، بينما ما زلنا نفكر فى الهوية المجردة (هوية الفهم) التى رأينا أنها باطلة وزائفة بالفعل، وبالتالى فلكى نتجنب هذا الفهم الخاطىء، نقول: إن الأساس إلى جانب أنه الوحدة، فهو أيضاً اختلاف بين الهوية والاختلاف. ومعنى ذلك أن الأساس وحدة يوجد فى جوفها تمييز؛ لأنه إذا كان هناك أساس فلابد أن يكون هناك شىء يقوم على هذا الأساس. وقولنا عن شىء ما أنه أساس يتضمن أنه لابد أن يكون هناك شىء هو الأساس له، فالموجب مثلاً يمكن أن ينظر إليه على أنه أساس، ويكون السالب فى هذه الحالة هو الذى يقوم على هذا الأساس. ولكن طالما أن الموجب والسالب يمكن أن يتغيرا بالتبادل، فالأساس بالتالى متحد مع ما هو أساس له فى هوية واحدة، فليس ثمة تمييز بينهما: «إذ يصبح الأساس وما هو أساس له شيئاً واحداً، لهما مضمون واحد: ويصبح الاختلاف بينهما اختلافاً فى الصورة التى تباعد بين العلاقة الذاتية البسيطة من ناحية، وبين توسط الآخر، أو اشتقاقه من ناحية أخرى. ونحن ننظر إلى الأشياء دائماً نظرة مزدوجة، فنراها أول الأمر فى مباشرتها، ثم نراها ثانياً فى أساسها، حيث لا تكون حينئذ مباشرة. وهذا هو المعنى البسيط لقانون السبب الكافى، فهو يقرر أن الأشياء لابد أن ينظر إليها على أنها متوسطة، وإنه لمن العجب أن نرى المنطق الصورى يطلب من العلوم الأخرى ألا تقبل موضوعات بحثها فى مباشرتها، ثم نراه هو نفسه يضع قوانين للفكر دون أن يستنبطها، أو بعبارة أخرى دون أن يظهر لنا توسطها، ومن بين هذه القوانين التى يقدمها المنطق الصورى دون أن يستنبطها: قانون السبب الكافى، أو الأساس الكافى، فإذا ما سألنا عالم المنطق الصورى: لماذا يسأل الإنسان عن سبب لكل شىء. . ؟ أجابنا بأن العقل البشرى كُتب عليه أن يتسم بهذه السمة وهى أن يسأل حتماً عن سبب لكل شىء، مثله فى ذلك مثل عالم الطبيعة حين تسأله: لماذا يغرق الإنسان حين يهوى فى الماء..؟ فيجيبك بأن أعضاء الإنسان

تصادف أن رُكبِّت على هذا النحو الذى يمنعها من الاستمرار فى الحياة تحت سطح الماء، أو مثل المشرع حين تسأله: لماذا يُعَاقَب المجرم..؟ فيجيب بأن المجتمع المدنى تصادف أن تكوَّن على هذا النحو الذى يجعله لا يدع المجرم يفلت من العقاب» [١].

(١) Hegel: Enc. (121) Z.

ثانياً: الوجود الفعلى

٢٣٥ - الأساس هو اتحاد يوجد بداخله تمييز؛ لأنه إذا كان هناك أساس فلابد أن يكون هناك كذلك شيء يقوم على هذا الأساس، وقولنا عن شيء ما: إنه أساس يتضمن أنه لابد أن يكون هناك شيء هو أساس له. وعلى ذلك فالموجب يمكن أن ينظر إليه على أنه الأساس، وفى هذه الحالة يكون السالب هو الذى يقوم على هذا الأساس. ولكن طالما أن الموجب والسالب يمكن أن يتغيرا بالتبادل، فالأساس بالتالى متحد مع ما هو أساس له فى هوية واحدة، وليس ثمة تمييز بينهما، ومن هنا نجد أن التوسط بين الجانبين قد أختفى، ولا نجد أمامنا الآن مباشرة، فما له أساس باعتباره واقعة حاضرة أمامنا هو الوجود الفعلى، فالمؤسس هو الموجود، ولكن الأساس متحد مع المؤسس، ومن ثم فالأساس هو نفسه موجود آخر، وهكذا نجد أمامنا فكرة عدد من الموجدات التى تحدد بعضها بعضاً بالتبادل كأساس ومؤسس، ومعنى ذلك أن الأساس والمؤسس (أو ما له أساس) هما وحدة مباشرة - فالموجود الفعلى أو الواقعة الموجودة، تخرج من الأساس ولكن لا على أنها نتيجة يضعها الأساس؛ لأنه إذا كان لديك مجموعة من الشروط فإن معنى ذلك أن يكون عندك واقعة موجودة وليس مجرد انعكاس للماهية. فالوجود الفعلى يخرج من الأساس، بل إن كلمة الوجود الفعلى نفسها «Existenz» مشتقة من الكلمة اللاتينية.. Existere التى تعنى الخروج من شيء ما [(١)]. والأمثلة على ذلك كثيرة وهى توجد حتى فى تفكيرنا اليومى المألوف، فحين ننظر إلى أساس شيء ما، فإننا لا نعتبره مجرد شيء داخل فحسب، وإنما ننظر إليه على أنه هو نفسه موجود كذلك، خذ مثلا البرق: حين يشعل النار فى منزل من المنازل، فنقول: إن البرق هو أساس الحريق، أو خذ مثلا آخر: أساليب الحياة فى أمة من الأمم، والظروف التى

---

(١) مشتقة من ex بمعنى الخروج من الحالة التى يتواجد عليها ليضع نفسه Sistere حيث لم يكن من قبل.

تعيش فيها، نجد أننا ننظر إليها ونعتبرها أساس دستورها. وهذا في الواقع هو الجانب المألوف الذي يبدو فيه العالم الموجود أصلاً أمام الفكر [1]: مجموعة مختلفة من الأشياء الموجودة تنعكس بعضها على بعض وترتبط ارتباطاً متبادلاً، ارتباط الأساس بنتيجته، وهذا الخليط من الأشياء الموجودة في العالم التي يمكن أن نسميها بجملة الموجودات كل شيء منها ليس إلا جانباً نسبياً، فهو مقيد بشيء آخر وهو بدوره يقيد شيئاً آخر، فهو عالم من الاعتماد المتبادل، والعلاقات المتداخلة اللامتناهية بين الأسس والنتائج، والأسس هي نفسها عبارة عن ألوان من الوجود الفعلي، والموجودات هي الأخرى - في آن معاً - عبارة عن: أسس ونتائج سواء بسواء [2].

٢٣٦ - ويجب علينا ألا نخلط بين مقولة الوجود ومقولة الوجود الفعلي. ولقد سبق أن بينا (١٥٦) أن الوجود الخالص هو لا تعين خالص، أو هو الفكر الخالص أو العدم، أما الوجود الفعلي فهو مقولة تدل على شيء هو جزء من الكون، أعني له علاقة بجميع الأشياء الأخرى الموجودة، وهو يشكل جزءاً من نظام، أو شبكة العلاقات التي نسميها الكون: فالوجود الفعلي ليس الوجود فحسب، وإنما هو الوجود المدعوم الأساس، لأن كل موجود له أساسه في موجود آخر هو بدوره مدعوم الأساس عن طريق شيء ثالث.. وهكذا نجد أن الوجود الفعلي شيء أكثر تعقيداً، وفكرة أكثر تقدماً وأكثر غنى من التجريد الفارغ الذي بدأ به المنطق: ومن هنا فإن الوجود الفعلي باعتباره فكرة غنية مركبة يظهر متأخراً في سير الجدل عن الوجود المجرد. (ستيس فقرة ٢٦٣).

---

(١) قد تبدو هذه الأمثلة مستمدة من مقولة السببية، إلا أنه يجب ألا يغفل عن ذهننا أن مقولة السببية نفسها ليست إلا حالة خاصة، أو صورة أكثر تخصيصاً لمقولة الأساس، لأن فكرة الأساس أوسع بمراحل من فكرة السببية فهي تشمل أي موقف تقدم فيه «تبريراً» لتطبيق أي تصور.. انظر كذلك ج.ن. فيندلي: هيجل دراسة جديدة ص ١٩٥.

(٢) Hegel: Enc. (193) Z.

ثالثاً : الشىء

٢٣٧ - الوجود الفعلى يتضمن علاقة الذات بنفسها، وهى ما يمكن أن نسميها بالانعكاس فى الذات، كما يتضمن أيضاً علاقة الذات بالآخر، وهى ما يمكن أن نسميه بالانعكاس فى الآخر، فالوجود الفعلى هو اتحاد مباشر للانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر [١]. ومقولة الأساس هى التى توحد بينهما، ومنها يظهر الوجود الفعلى، فكل موجود يتضمن هذين العاملين، وعامل الانعكاس فى الذات الذى يعنى أن الوجود له أساس من ذات نفسه باعتباره وجوداً مستقراً متحداً مع نفسه فى هوية واحدة مستقلاً عن غيره من الموجدات الأخرى، وهو ما هو بغض النظر عن هذه الموجودات. والعامل الثانى: هو عامل الانعكاس فى الآخر وهو يعنى أن الوجود يعتمد على الموجودات الأخرى، وما ينظر إليه بهذه النظرة المزدوجة هو: الشىء [٢].

٢٣٨ - والتركيز على جانب الانعكاس فى الذات وحده يبين لنا الأصل الذى ظهرت منه الفكرة الكانتية الشهيرة عن «الشىء فى ذاته»، فالشىء فى ذاته عند كانت ليس إلا الانعكاس المجرد فى الذات الذى يستبعد الانعكاس فى الأشياء الأخرى، كما يستبعد كل اختلاف، بحيث يصبح الشىء فى ذاته - هوية ذاتية فارغة أو حاملا فارغاً لعلاقاته بالأشياء الأخرى. وإذا جاز أن نتحدث عن الشىء «فى ذاته»، فإنه يجوز لنا لنفس السبب أن نتحدث عن الكيف « فى ذاته»، وعن الكم «فى ذاته»،، إلخ وسوف نرى حينئذ أن هذه المقولات قد أصبحت مقولات مجردة مباشرة، بغض النظر عن تطورها وعن طابعها الداخلى، كما يجوز لنا أيضاً أن نتحدث عن وقائع العالم المادى - والعقلى على السواء - ونقول عنها، إنها «فى ذاتها» فنتحدث - مثلا - عن الكهرباء فى ذاتها، وعن النبات فى ذاته، كما نتحدث عن الرجل فى ذاته، والدولة فى ذاتها. ونحن فى جميع هذه الحالات لن نفهم هذه الوقائع كما هى فى

---

(١) Hegel: Enc.113.

(٢) Hegel: Enc.114.

حقيقتها، وإنما سنفهما فى صورتها الناقصة المجردة: فالرجل فى ذاته هو الطفل، وعلى الطفل أن يشب عن هذه المرحلة المجردة الناقصة – «مرحلة فى ذاته» – لينمو ويصبح من أجل ذاته، ويتحقق ما كان كامناً فيه – بالقوة أو ضمناً – وهو أنه موجود عاقل، وقل مثل ذلك فى الدولة – «فى مرحلة ذاتها» – فهى فى ذاتها ليست إلا الدولة الفجة التى تعتمد على نظام الأبوة، حيث نجد أن الوظائف الأساسية المختلفة الكامنة فى فكرة الدولة لم يكتمل لها التكوين المنطقى الكامل الذى يتطلبه منطق المبادىء السياسية، ويمكن أن نقول كذلك عن البذرة: إنها النبات فى ذاته.

وهذه الأمثلة تظهر لنا خطأ افتراض أن «الشىء فى ذاته» ممتنع عن معرفتنا، فالأشياء جميعاً هى أشياء فى ذاتها، غير أن ذلك ليس نهايتها أو غايتها، فكما أن البذرة باعتبارها النبات فى ذاته تعنى نمواً وتطوراً ذاتياً، فكذلك أى شىء نقول عنه: إنه فى ذاته، إذ أن هذا الشىء لابد أن يجاوز هذه المرحلة – «مرحلة فى ذاته» – وهى مرحلة الانعكاس المجرد فى الذات «ليظهر نفسه بوضوح على أنه انعكاس فى الأشياء الأخرى، وبهذا المعنى نقول: إن الشىء له خواص». (موسوعة ١٢٤ إضافة).

٢٣٩ – وتنقسم مقولة الشىء إلى ثلاث مقولات فرعية هى:

(أ) الشىء وخواصه.

(ب) الشىء والمواد.

(جـ) المادة والصورة.

١ – الشىء وخواصه:

٢٤٠ – قلنا: إن الشىء يتألف من عاملين هما: (أ) الانعكاس فى الذات. (ب) الانعكاس فى الآخر، وقلنا: إن التركيز على العامل الأول وحده يعطينا فكرة الشىء «فى ذاته» مجرداً من الانعكاس فى الآخر، وهذه الفكرة فى الواقع

ليست إلا الهوية الذاتية، ولكن سبق أن رأينا أن الهوية تتضمن الاختلاف، ولا يمكن لها أن توجد بدون الاختلاف. والاختلاف هنا هو الخصائص التى تجعل من الشىء عينياً، وليس مجرد شىء فى ذاته، وهذه الخصائص هى خواص الشىء أو هى علاقاته بالأشياء الأخرى، أو هى انعكاسه فى الأشياء الأخرى. والواقع أننا إذا ما حللنا المفهوم الشائع للوجود الفعلى لوجدنا أن الكون وفقاً لهذا المفهوم يتألف من (أ) أشياء (ب) تربط بشبكة من العلاقات، ونحن ننظر إلى الشىء على أنه شىء قائم بذاته بمعزل عن العلاقات، فترانا نقول: إنه لكى تكون هناك علاقات فلابد أن تكون هناك «أشياء» ترتبط بهذه العلاقات إذ أن العلاقات لايمكن أن توجد بمفردها، والكون لايمكن أن يتألف من علاقات فحسب، والشىء إذا ما أخذ بمعزل عن علاقاته يبدو كشىء مستقل عن الأشياء الأخرى، وهو هنا «الشىء فى ذاته» أو هو «الانعكاس فى الذات» المستقل الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة، أما العنصر الثانى، وهو هنا «الشىء فى ذاته»، أو هو «الانعكاس فى الذات» المستقل الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة مع العنصر الثانى، وهو الانعكاس فى الآخر؛ فهو يعطينا علاقاته بالأشياء الأخرى: خواصه. (ستيس فقرة ٢٦٥).

٢٤١ - الشىء إذن يتألف من الانعكاس فى الذات، ومن الانعكاس فى الآخر، أو بمعنى آخر: من الشىء فى ذاته ومن خصائصه المختلفة: قطعة الملح تتألف من العاملين معاً: فهى بيضاء، وهى كذلك مكعبة الشكل، لها وزن معين. . إلخ ومعنى ذلك أننا أمام خواص كثيرة، كل واحدة منها تتميز عن الخواص الأخرى، وكل منها لها وجود خاص بها. وهو وجود لا يؤثر فى الخواص الأخرى، فخاصية البياض لا تُؤثر فى الشكل المكعب، والاثنان لا يؤثران فى الوزن النوعى، ولا فى مذاقها، فالخواص توجد جنباً إلى جنب دون أن تؤثر إحداها فى الأخرى، فعلاقتها هى علاقة الحياد المتبادل، أو هى لا ترتبط إلا «بواو» العطف وحدها و«و» العطف هذه هى الكل الخالص، أو هى الوسط، أو هى (الشيئية) التى تجمع الخواص معاً وتحفظها، غير أننا لابد أن نلاحظ - من

ناحية أخرى - أن الخواص ترتبط معاً، لأن الشىء ليس اسماً يقال على مجموعة من الخواص العشوائية التى لا ترتبط على الإطلاق، وإنما الشىء يمثل وحدة طاردة، وهوبذلك له نشاطه الخاص، فهو يطرد الخواص الأخرى، وهو بذلك أكثر من أن يكون مجرد جملة أو مجموعاً للخواص، أو مكاناً تتجمع فيه هذه الخواص: إنه شىء يكمن خلفها، شىء له هذه الخواص ويرفض أن يكون له غيرها: إنه ماهية [١].

٢٤٢ - ويجب علينا ألا نخلط بين الخاصية والكيف، إذ لا ريب أننا نقول: إن الشىء له كيف، غير أننا كثيراً ما نخطىء التعبير، فنضع كلمة «الشىء ding» التى تشير إلى شىء من الاستقلال، مكان كلمة «شىء ما Et-was» التى تشير إلى الشىء الذى يتحد من كيفه اتحاداً مباشراً فى هوية واحدة، بحيث يصبح هو ما هو بفضل كيفه وحده، وعلى حين أن الشىء على الرغم من أنه لا يوجد وجوداً فعلياً إلا من حيث أن له خواص، فإنه ليس محدداً بهذه الخاصية المعينة أو تلك، ومن ثم أمكن له أن يفقدها دون أن يفقد وجوده معها [٢]. ومعنى ذلك أن الخاصية لا تتحد مع الشىء فى هوية واحدة، فالشىء له خواص، ويرجع ذلك إلى أن الخاصية هى الانعكاس فى الآخر: أى أنها ليست جزءاً من الشىء ذاته، وإنما هى تأثيره فى الأشياء الأخرى وتأثره بها فالماء-مثلاً-يسبب صدأ الحديد، فهذه خاصية للماء: أن يؤثر فى الحديد، وخاصية للحديد: أن يتأثر بالماء، وتلك هى العلاقة المتبادلة بين الماء والحديد، وهى إنعكاسهما، أو اعتمادهما المتبادل، وهو ما نعنيه بالخاصية، وهى فكرة أكثر تعقيداً من فكرة الكيف المجرد الذى يتحد مع الوجود فى هوية واحدة بطريقة تجعل اختفاء الكيف يتسبب فى اختفاء الوجود كذلك [٣].

---

(١) Hugh Reyburn: The Ethical Theory of Hegel". p.19-20.

(٢) Hegel: Enc125.

(٣) W.T. Stace: op. cit. (266).

٢ - الشيء والمواد:

٢٤٣ - إذا نظرنا إلى الشيء نظرة مجردة وجدنا أنه الانعكاس في الذات، وإذا نظرنا إلى الخواص نظرة مجردة وجدنا أنها الانعكاس في الآخر، بيد أن الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر لا يمكن أن ينظر إليهما مثل هذه النظرة المجردة: لأن كلاً منهما يتضمن الآخر، أو كلاً منهما هو الآخر، ذلك لأن الانعكاس في الذات هو الهوية الذاتية، أو علاقة الذات بنفسها. وهي علاقة تحتوي على تفرقة بين الذات ونفسها، أعني على الاختلاف أو الانعكاس في الآخر. ومن ثم يمكن أن نقول عن الخاصية: إنها انعكاس في الذات، وعن الشيء: إنه انعكاس في الآخر سواء بسواء. وعلى ذلك فالشيء وخواصه متبادلان، فالشيء الآن خاصية وليس شيئاً، والخاصية تتحد مع نفسها في هوية واحدة ويصبح لها وجود قائم بذاته، ولقد كان الشيء فيما سبق هو ما «يوجد في ذاته»، أو ما يتحد مع نفسه، أو الوجود الداخلي، أو الماهية، بينما كانت الخواص هي الوجود الخارجي غير الماهوي، فأصبحت الخاصية الآن ما يتحد مع نفسه، أو ما هو قائم بذاته، أو هما الوجود الداخلي ذو الماهية، ولم يكن للخاصية وجود منفصل عن الشيء الذي يلازمه بل كان الشيء هو وحده الذي له وجود مستقل، ولكن الخاصية الآن أصبحت شيئاً، أعني موجوداً مستقلاً أو شبه مستقل، ومن هنا فإن الخواص لم يعد يُنظر إليها على أنها ملاصقة للشيء، وأنها هي نفسها موجودات مستقلة صلبة منعزلة عن الشيء الذي يتكون منها، إنها المواد التي يتألف منها الشيء، ومن ثم فقد توقفت الخواص عن أن تكون خواص وأصبحت مواد [١].

٢٤٤ - ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن الشيء في أول جوانبه هو شيء في ذاته أو هو الهوية، ولكننا سبق أن برهنا على أن الهوية لا توجد بدون الاختلاف، وعلى ذلك فخواص الشيء هو الاختلاف الكامن في الهوية، ولكن الهوية والاختلاف متحدان كما ظهر ذلك واضحاً في مقولة الأساس، بل إنه حتى

(١) W.T. Stace op. cit267.

فى مقولة الأساس نجد أن الانعكاس فى الآخر يمكن أن يتحول إلى الانعكاس فى الذات، ومن هنا نجد أن الخواص يتحد كل منها مع نفسه فى هوية واحدة، وهى بذلك تكون مستقلة متحررة من الارتباط بالشىء، باعتبارها انعكاساً فى الذات «فهى نفسها ليست أشياء لو كنا نعنى بالشىء شيئاً عينياً، وإنما هى فحسب موجودات ينعكس بعضها على البعض الآخر كطبائع مجردة، أو هى ما يمكن أن نسميه بالمواد [1]. فاللحظة الجوهرية هنا لم تعد الشىء، وإنما أصبحت الخواص باعتبارها مكونات للشىء، أو هى على وجه الدقة العناصر التى يتألف منها الشىء [2]. وهذه المقولة بذلك تعبر عن تناقض صريح لأن «أ» - الخواص - بتحولها إلى عناصر مكونة للشىء تتحرر من الارتباط بالشىء، وتصبح أشياء مستقلة أو قائمة بذاتها «ب» - ولكنها ليست فى الحقيقة إلا أشياء شبه مستقلة؛ لأنها حين تكف عن أن تكون الخواص العينية التى تميز هذا الشىء، وتصبح بدلاً من ذلك مكونات هذا الشىء، فإنها فى الحال تحول نفسها إلى أشياء أخرى تساعد كذلك فى تكوينها. وهذا التناقض يجعلنا ننتقل إلى مركب المقولتين.

٣ - المادة والصورة:

٢٤٥ - كانت الخاصية هى الانعكاس فى الآخر، ثم تحولت إلى انعكاس فى الذات، وبذلك تحولت الخاصية إلى مادة، وأصبحت كل مادة من المواد التى وصلنا إليها عبارة عن انعكاس مجرد فى الذات، وتلك هى الهوية المجردة التى تخلو من الاختلاف، فالاختلاف إذن قد حذف من المواد ولم يعد ثمة تمييز بينهما، فليس هناك سوى مادة واحدة، وهذه المادة لا تحوى أى تمييز أو اختلاف، وبالتالى فهى ليست محددة على الإطلاق، فهى لا مظهر لها ولا سمة؛ لأن المظهر والسمة لا يوجدان إلا فى حالة التمييز والاختلاف، وهكذا نصل إلى

(١) Hegel: Enc. 125-6.

(٢) G.R. Mure: "A Study"; p.111.

المادة، ثم نجد من ناحية أخرى أن الشيء - وهو الآن يمثل جانب الانعكاس فى الآخر، أعني: جانب التمييز والاختلاف - يصبح صورة. والصورة كما تفهم هنا المبدأ الذى يقوم عليه التمييز والتحديد والتعريف والذى يطبع بطابعه المادة التى لا مظهر لها ولا سمة، وهكذا نصل إلى المادة والصورة. والمادة هنا تخلو من كل مظهر وسمة، وهى نفسها على النحو الذى كان عليه الشيء فى ذاته، ولا تختلف عنه إلا من حيث أن الشيء فى ذاته مجرد بطبيعته تمام التجريد، فى حين أن المادة الواحدة التى وصلنا إليها الآن تتضمن بالضرورة إشارة أو علاقة بشيء آخر، وهى تتضمن بصفة خاصة علاقة أو إشارة إلى الصورة.

٢٤٦ - ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن المواد التى يتكون منها الشيء هى «بالقوة» [١]، تشبه الواحدة منها الأخرى، وهكذا نصل إلى مادة واحدة بصفة عامة - مادة واحدة يبدو فيها الاختلاف على أنه شيء خارجى أو صورة عامة. والنظرة التى تذهب إلى أن الأشياء من حولنا تتألف كلها من مادة واحدة بعينها «وهى من حيث الأساس»، ولا تختلف إلا اختلافاً خارجياً من ناحية الصورة - هذه النظرة يعرفها الفهم النظرى معرفة جيدة وهى مألوفة لديه، والمادة فى هذه الحالة عبارة عن مادة لا متعينة تماماً، وإن كانت يمكن أن تتشكل فى أى تعين [٢].

على حين أنها فى الوقت ذاته تبقى على حالها - وسط جميع التغيرات والتحولات. وتبدو هذه النظرة التى تجعل من المادة أقل شأناً من الصورة واضحة فى الأشياء المتناهية على الأقل. فليس يهم قطعة الرخام - مثلاً - أن تتشكل فى صورة هذا التمثال، أو ذاك، أو حتى فى صورة أحد الأعمدة، إلا أننا يجب أن نلاحظ هنا أن المسألة نسبية فحسب، يعنى أن قطعة الرخام يمكن ألا تكترث بالصورة نسبياً، بمعنى أن ذلك من جانب النحات، أو صانع التماثيل، إذ لاشك أن قطعة الرخام هذه لا تخلو خلواً تاماً من كل صورة: والعالم فى

---

(١) كلمة «بالقوة» ترادف فى مصطلحات هيجل كلمة الضمنى أو ما هو «فى ذاته».

(٢) فكرة هيجل هنا عن المادة والصورة هى نفسها الفكرة اليونانية القديمة، وبخاصة فكرة أرسطو عن الهيولى والصورة - وراجع «ستيس» (٢٧٠) - و «ميور» دراسة لمنطق هيجل ص ١١٣.

علم المعـادن - من ناحيـة أخرى - ينظر إلى الرخام الذى يخلو نسبياً من الصـورة علـى أنه شكل معين من الصخر يختلف عن أشكال أخرى من الصخور. ومن هنا أمكن لنا أن نقول: إن تجريد الفهم هو الذى يعزل المادة ويتصـورها بلا شـكل، وبـلا صورة معـينة؛ ذلـك لأن فكـرة المـادة نفسـها تتـضمن عنصر الصـورة، ولا يمكـن أن تظـهر لنـا مـادة بـلا صـورة فى أى مكان. (موسوعة فقرة ١٢٨ إضافة).

وتصور المادة على أنها موجود أصيل يسبق الخبرة، وعلى أنها لا شكل لها أصلاً هو أحد التصورات القديمة جداً، فنحن نصادفه فى فلسفة اليونان، بل ونصادفه قبل ذلك لأول مرة فى صورة «العماء». . . Choas الذى يقال إنه الحامل الذى يتشكل بعد والذى يحمل العالم، ولابد لهذا التصور بالضرورة أن يتجه إلى أن يجعل الله لا خالقاً للعالم بل مجرد مُشكِّل له أو صانع «. . . Demiurge» إلا أن النظرة العميقة إلى العالم تكشف لنا أن الله خلق العالم من العدم، وهذا القول يرينا أمرين: الأول - إن المادة «بما هى كذلك» ليس لها وجود قائم بذاته. والثانى- أن الصورة لا تلحق بالمادة من خارج، وإنما هى تتضمن فى جوفها عنصر المادة نفسها، وهذه الصورة الحرة اللامتناهية سوف نصادفها فيما بعد فى دائرة الفكرة الشاملة. (نفس المرجع).

ب - الظاهر

٢٤٧ - يتم الانتقال من الماهية باعتبارها أساساً للوجود الفعلى إلى الظاهر على النحو التالى: لقد انشطر الشىء إلى نصفين هما: المادة، والصورة. ولكن ظهر الآن أن كل نصف هو الكل؛ لأنه يحتوى على النصف الاخر، فالصورة تشمل كل المادة، والمادة تشمل كل الصورة؛ لأن المادة هى الفراغ الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة، إنها الانعكاس فى الذات الخاص بالشىء، والصورة من ناحية أخرى هى الانعكاس فى الآخر الخاص بالشىء. ولكن الانعكاس فى الآخر

يمكن أن يتغير بالتبادل مع الانعكاس فى الذات، وعلى ذلك فالصورة باعتبارها انعكاساً فى الآخر فى نفس الوقت انعكاس فى الذات: أعنى هى المادة. والمادة باعتبارها انعكاساً فى الذات هى فى الوقت نفسه انعكاس فى الآخر، أعنى هى الصورة. وعلى ذلك فالصورة هى الشىء كله؛ لأنها تشمل المادة، والمادة هى الشىء كله؛ لأنها تشمل الصورة.

وعلى ذلك فالشىء يتضمن تناقضاً؛ لأنه من ناحية مادة، أعنى انعكاساً فى الذات، وذلك يعنى أنه مستقل عن أى شىء آخر، أو هو وجود فعلى قائم بذاته، وهو من ناحية أخرى صورة، أعنى انعكاساً فى الاخر. وذلك يعنى أنه يعتمد على شىء آخر، وعلى ذلك فهو وجود يلغى استقلاله بنفسه، ويتحول إلى اعتماد على شىء آخر، والوجود الفعلى منظوراً إليه بهذا الشكل هو: الظاهر [1]. وعلى ذلك فالظاهر هو تناقض الانعكاس فى الذات الذى هو فى نفس الوقت انعكاس فى الآخر، وهذه الهوية بين الانعكاس فى الذات الذى هو فى نفس الوقت انعكاس فى الآخر. وهذه الهوية بين الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر تعطينا نتيجة هامة هى أن الظاهر متحد مع الوجود الداخلى فى هوية واحدة، أو هو متحد مع الماهية التى تظهر، فالانعكاس فى الذات هو الماهية أو الوجود الداخلى، والانعكاس فى الاخر هو الظاهر أو الوجود الخارجى، ولكن هذين اللونين من الوجود متحدان فى هوية واحدة. ومن هنا فإن الماهية ليست شيئاً يقبع خلف الظاهر أو وراءه، وإنما الماهية نفسها هى التى تظهر، وهى التى توجد فعلياً، وهذا الوجود الفعلى هو: الظاهر [2].

٢٤٨ - ومقولة الظاهر تعبر عن مرحلة غاية فى الأهمية فى سير الفكرة المنطقية: إذ يمكن أن يقال: إنها هى التى تفرق بين الفلسفة، والوعى المألوف، من حيث أن الفلسفة ترى الطابع الظاهرى لما يفترض الوعى المألوف أنه وجود قائم بذاته، وعلى أية حال فلابد أن ندرك جيداً المغزى الحقيقى الذى يشير إليه الظاهر وإلا وقعنا فى كثير من الأخطاء، فقد نخلط مثلاً بينه وبين الوجود،

---

(١) W.T. Stace op. cit. (271).

(٢) Hegel: Enc. (131).

وبذلك نضفي حقيقة كبرى على ما هو مباشر، أعني على ما هو موجد، على أن العكس في الواقع هو الصحيح، فالظاهر مرتبة أعلى من مجرد الوجود، وهي مقولة أغني؛ لأنها تمسك بالعنصرين معاً: عنصر الانعكاس في الذات، وعنصر الانعكاس في الآخر، على حين أن الوجود (أو المباشر) تنعدم فيه كل علاقة (أي كل انعكاس في الآخر) ولا يعتمد إلا على نفسه فقط [1].

ولقد استحق كانت في تاريخ الفلسفة الحديثة - أن يقال عنه: إنه أول من رد الاعتبار إلى التفرقة بين لونين من ألوان الفكر هما: الفكر المألوف الشائع بين الناس، والفكر الفلسفي. إلا أنه وقف في منتصف الطريق حين خلع على الظاهر معنى ذاتياً فحسب، ثم وضع الماهية مجردة بلا حراك بعيداً عن هذا الظاهر، وأطلق عليها اسم الشيء في ذاته الذي يمتنع علينا معرفته، وذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف إلا الظاهر فقط، غير أن معرفتنا للظاهر على أنه ظاهر تعني أننا نعرف الماهية في نفس الوقت؛ لأن الماهية هي التي تظهر، فهي لا تختفي وراء الظاهر، وإنما هي تبرز جوهريتها حين تجعل العالم مجرد ظاهر. (نفس المرجع).

٢٤٩ - وينقسم الظاهر إلى ثلاثة أقسام هي :

(أ) عالم الظاهر.

(ب) المضمون والشكل.

(حـ) الإضافة.

١ - عالم الظاهر:

٢٥٠ - الشيء يتألف من المادة والصورة، والمادة باعتبارها الانعكاس في الذات هي الوجود الداخلي أو الماهية، والصورة باعتبارها الانعكاس في الآخر هي الوجود أو هي الظاهر، ولقد سبق أن قلنا: إن الصورة تشمل في جوفها

---

(١) Hegel: Enc. (131) Z.

المادة، وأن المادة جزء من الصورة، وعلى هذا الأساس تكون الماهية جزءاً من الصورة، أى جزءاً من الظاهر، فالماهية - هى أساس الشىء - ظاهر أيضاً:

ومن هنا كان أساس الظاهرة هو ظاهرة أخرى، وأساس هذه الظاهرة الجديدة هو ظاهرة ثالثة. . وهكذا تستمر الظاهرة فى التعدد بفضل الصورة، حتى نجد لدينا كثير من الظواهر هى التى نسميها بعالم الظواهر، أو عالم المتناهى المنعكس [1]. واستنباط العالم هنا لا يعنى أننا نستنبط الكون الخارجى؛ لأن مجال مثل هذا الاستنباط هو فلسفة الطبيعة. فالمنطق لا يعالج إلا الأفكار الخالصة وحدها، فما استنبطناه هنا ليس هو العالم نفسه، وإنما هو ظاهرية هذا العالم.. «.. والظاهرية فكرة خالصة وليست شيئاً، فنحن حين استنبطنا فى المراحل الأولى من سير المنطق مقولة الكم لم نستنبط الأشياء الحسية التى ينطبق عليه الكم، ولكننا استنبطنا فقط الفكرة الخالصة، كذلك ترانا هنا لا نستنبط عالم الحواس، أو أى عالم آخر. وإنما نستنبط فقط المقولة الخالصة التى يطبقها العقل حين ينظر إلى الكون، ويعتبره عالم الظواهر» [2].

٢- المضمون والشكل:

٢٥١ - العنصر الماهوى فى مقولة عالم الظواهر هو الصورة: لأنها الأساس، وهى نفسها ظاهرة لها صورة فى ذاتها، ولأنها فى مثل هذه الهوية فهى لها وجود ماهوى. وهكذا يتضح أن - الصورة هى المضمون [3]. بمعنى أن الحركة الجدلية من المادة والصورة خلال عالم الظواهر - إلى المضمون والشكل هى انتقال المادة التى لم تكن سوى صورة بالقوة إلى المضمون الذى هو الشكل [4].

والنقطة الهامة التى يجب أن نضعها فى أذهاننا عن تعارض الشكل والمضمون هى أن المضمون ليس بلا شكل. وإنما هو له شكل فى ذاته، وهو فى

(١) Hegel: Enc. (132).

(٢) W.T. Stace op. cit. (274).

(٣) Hegel: Enc. (133).

(٤) G.R. Mure: "A Study"; p.118.

الوقت نفسه خارجى عنه. ومن ثم فهناك ازدواج للشكل: فهو مرة ينعكس على نفسه وهو المضمون فى هذه الحالة، وهو مرة أخرى لا ينعكس على نفسه وهو فى هذه الحالة الوجود الخارجى الذى لا يؤثر فى المضمون على الإطلاق، ونحن هنا نجد العلاقة المطلقة بين المضمون والشكل فى ذاتها [(١)]. أعنى تحولها المتبادل بمعنى أن المضمون ليس إلا تحول الشكل إلى مضمون، وأن الشكل ليست إلا تحول المضمون إلى الشكل، وهذا التحول المتبادل هو من أهم قوانين الفكر، ولكنه لا يظهر صراحة إلا بعد أن نصل إلى العلاقة المطلقة العلنية بينهما، وذلك حين نصل إلى بحث العلاقة بين الجوهر والسبب [(٢)] والشكل والمضمون اصطلاحان يستخدمهما الفهم استخداماً شائعاً، ولقد اعتاد هذا الفهم بصفة خاصة أن ينظر إلى المضمون على أنه العنصر الماهوى المستقل، وأن ينظر إلى الشكل على العكس- على أنه غير الماهوى أو ما يفتقر إلى شىء آخر.- ولابد أن نشير - معارضين هذه الفكرة - إلى أن كلاً من المضمون والشكل ماهوى على حد سواء. (نفس المرجع السابق).

٢٥٢ - ولابد أن نفرق بين المادة والصورة من ناحية، والمضمون والشكل من ناحية أخرى حتى لا يختلط علينا الأمر، فنظن أن الجدل لم يتقدم خطوة واحدة، وإنما هو يكرر نفسه فحسب، فعلى الرغم من أن المضمون الذى لا شكل له ولا يوجد - شأنه شأن المادة التى لا صورة لها- [(٣)]. فإن الاثنين - أى المضمون والشكل - يتميز أحدهما عن الآخر: والمادة مع أنها - بالقوة - ليست من غير صورة إلا أنها تبدى فى وجودها عدم اكتراث بالصورة، (أى أنهما لا يترابطان إلا ارتباطاً خارجياً فحسب) فى حين أننا نجد أن المضمون - بما هو

(١) كلمة فى ذاته تعنى عند هيجل أن العلاقة ضمنية.

(٢) Hegel: Enc. (133) Z.

(٣) المادة لها صورة بالقوة أو فى ذاتها، وإن كانت تظهر حياداً بالنسبة للصورة، فالعلاقة القوية بين المادة والصورة لن تظهر إلا فى مقولة المضمون والشكل. والمادة فى هذه الحالة مضموناً يرتبط بالشكل ارتباطاً ضرورياً، و هما يكونان وحدة واحدة. وبعبارة أخرى: لقد كان ينظر إلى المادة على أنها لا صورة لها، وينظر إلى الصورة على أنها لا مادة لها، فكل منهما حيادى بالنسبة إلى للآخر. فهما منفصلان ولا يرتبطان إلا=

كذلك - هو ما هو؛ لأن الشكل موجود فيه، ومع ذلك فلا يزال الشكل يظهر أمامنا أحياناً على أنه وجود محايد وخارجى بالنسبة للمضمون، وهو يفعل ذلك؛ لأن مجال الظاهر كله لا يزال يعانى من التخارج، ففى الكتب مثلاً نجد أن المضمون - قطعاً لا يهمه إن كان مكتوباً أو مطبوعا مجلداً بورق أو بجلد. وعلى أية حال فإن ذلك على الأقل - لا يعنى أن مضمون الكتاب نفسه - بغض النظر عن مثل هذه الصورة الخارجية المحايدة - لا صورة له. ولاشك أن هناك كثيراً من الكتب يمكن أن يقال عنها :إنها بلا صورة، حتى بالإشارة إلى مضمونها. ولكن الافتقار إلى الصورة فى هذه الحالة هو أشبه ما يكون بالقول بوجود شكل ردىء، ولا يعنى إلا نقصاً للشكل الجيد. ولكنه لا يعنى انعدام كل شكل كائناً ما كان. وقل مثل ذلك عن الشكل نفسه: فعمل الفنان الذى يحتاج إلى شكل مناسب ليس عملاً.. فنياً صحيحاً أو جيداً لهذا السبب نفسه، وإنها لطريقة سيئة أن نلتمس الأعذار للفنان ونقول: إن مضمون أعماله طيب، بل رائع، إلا أنه يفتقر إلى الشكل المناسب، لأن الأعمال الفنية الحقيقية هى تلك الأعمال التى يظهر فيها الشكل والمضمون فى هوية كاملة، وقد يقال: إن مضمون الإلياذة هو: حرب طروادة، وبصفة خاصة غضب أخيل، إلا أن هناك شيئاً يجب أن يضاف إلى هذا القول، هو أن الإلياذة لم تصبح إلياذة إلا عن طريق الصورة الشعرية التى تشكل فيها هذا المضمون. وقد يقال كذلك: إن مضمون قصة «روميو وجوليت» هو تحطيم حب عاشقين بسبب العداء بين عائلتيهما، إلا أنه لابد أن يضاف شىء أكثر من ذلك حتى تصبح قصة شكسبير مأساة خالدة [(١)].

٣ - الإضافة:

٢٥٣ - كانت المادة والصورة فى حالة حياد متبادل؛ فالمادة ينظر إليها على

= ارتباطاً خارجياً فحسب، أما فى مقولة المضمون والشكل فنجد أن كلاً منهما تحدد بالأخرى، ومن هنا نرى أنه ليس ثمة شئ اسمه المادة التى لا صورة لها، فحتى المادة العادية لها صورة فى ذاتها، وحين ينظر إليها بهذا الشكل، لا تصبح مادة، إنما تصبح مضموناً.

(١) Hegel: Enc.(133) Z.

أنها لا صورة لها، والصورة ينظر إليها على أنها لا مادة لها، فكل منهما لا تكترث بالأخرى، أو هما لا يرتبطان إلا ارتباطاً خارجياً فحسب، ثم تحولت المادة إلى مضمون، حين ارتبطت بالصورة ارتباطاً ضرورياً، واتحدت معها فى هوية واحدة، وهذا يؤدى بنا إلى مقولة النسبة، أو الاضافة، حيث نجد أن المقولتين تتحدان فى هوية واحدة على الرغم من أنهما متمايزتان ومع ذلك فأى المقولتين هى المقولة الأخرى منظوراً إليها بنظرة مختلفة.

٢٥٤ - وتنقسم دائرة الإضافة إلى ثلاث مقولات فرعية هى:

(ا) الكل والأجزاء.

(ب) القوة ومظهر تحققها.

(حـ) الجوانى والبرانى.

أ - الكل والأجزاء:

٢٥٥ - الوجه الأول للإضافة هو وجه مباشر، - طبقاً للمبادىء العامة للجدل - وهو لهذا يعطينا مقولة الكل والأجزاء. والمضمون هو الكل، وهو يتألف من الأجزاء (الشكل) أو الطرف المقابل لهذا الكل. والكل والأجزاء فى حالة حياد؛ لأنهما مباشران، ومع ذلك فهما متساويان تماماً [1]، إذ من الواضح أن الحدين هنا متحدان ومتساويان كل منهما مع الاخر. ويعبر عن هذه الهوية بينهما عادة بالقول بأن الكل مساو لمجموع أجزائه، فكمية الشعر التى تتألف من اثنتى عشرة قطعة يمكن أن ينظر إليها على أنها (ا) كمية، أعنى كلاً (ب) أو على أنها اثنتا عشرة قطعة، أعنى أجزاءً، وهو فى كلتا الحالتين شىء واحد، فالكل والأجزاء متساويان. والكل والأجزاء من ناحية أخرى فى حياد متبادل، ولهذا السبب نجد أن الإضافة هنا مباشرة، صحيح أن الأجزاء هى أجزاء فقط بالإشارة إلى الكل، إلا أن الجزء لا يمهمه أن يكون جزءاً، أو لا يكون، أعنى أن الجزء

---

(١) Hegel: Enc.(135).

لا يهمه أن يكون على علاقة مع كل، أو لا يكون، فليس ثمة فرق لقطعة السكر إذا ما كانت جزءاً من مقدار، أو إذا وقفت بذاتها ولم تكن جزءاً: فهى هى نفسها قطعة السكر فى كلتا الحالتين. وبالمثل لا شك أن الكل يمكن أن يكون كلاً فقط، بأن تكون له أجزاء. ولكن الكل لا يهمه أن يكون كلاً أو لا يكون، فالسكر هو نفسه سكر سواء كومناه فى كومة وأطلقنا عليه اسم الكل، أو نثرناه فى أبعاد المكان الأربعة [(١)].

٢٥٦ - الإضافة هى الصورة الكلية التى توجد عليها الأشياء، فكل الأشياء الموجودة متضايفة مع بعضها، وهذا التضايف هو الطبيعة الحقة للوجود الفعلى كله، ومن هنا فإن الوجود الفعلى ليس له وجود من ذاته، وإنما ينصب إليه وجوده من شىء آخر. وهذا الشىء نفسه هو علاقة ذاتية، وعلى ذلك فالتضايف هو وحدة العلاقة الذاتية، ووحدة العلاقة بالآخر. وطالما أنه ليس هناك انسجام كامل بين فكرة الإضافة وبين تحقيقها، فإن مقولة الكل والأجزاء إلى هذا الحد - تكون غير حقيقية، ففكرة الكل هى أنه يحتوى على أجزاء: غير أن الكل لو أفرغ مضمون فكرته، أعنى لو أنه قُسِّم لتوقف فى الحال، عن أن يكون كلاً. . . وإن كان لابد لنا أن نتذكر ما نعنيه بكلمة «غير حقيقى» هذه، فهى حين ترد فى سياق - المناقشات الفلسفية - فإنها لا تعنى أن الشىء الذى تنسحب عليه غير موجود، فالدولة الفاسدة والجسم المريض أشياء يمكن أن توجد مع أنها ليست دولة حقيقة، ولاجسماً حقيقياً لأن فكرتهما لا تنسجم مع واقعهما. (موسوعة ١٣٥ إضافة).

٢٥٧ - ويجب أن نضيف إلى ذلك أن مقولة الكل والأجزاء ليست مقولة كافية؛ لأن العلاقة بين الكل والأجزاء ليست إلاعلاقة آلية خاصة فى مقابل العلاقة الديناميية الموجودة بين القوة ومظهر تحققها [(٢)]. وهى المقولة التى سنصل إليها بعد ذلك. وقولنا عن شىء ما إنه كل أكثر من أجزائه يعنى أننا

---

(١) W.T. Stace: op. cit279.

(٢) W. Wallace: "Prolegomena"; p.344.

ننكر كفاية هذه المقولة [1]. فالأعضاء والأطراف مثلا فى الجسم العضوى، ليست مجرد أجزاء فيه، لأن كل عضو هو ما عليه بواسطة وحدة الأعضاء كلها، ولا شك أن الأعضاء تتأثر بهذه الوحدة وتؤثر فيها بدورها، وهذه الأعضاء والأطراف تصبح مجرد أجزاء فحسب حين توضع بين يدى عالم التشريح الذى نعرف أن عمله لا ينصب على الجسم الحى، وإنما على الجثة أو الجسد الميت، وعلى ذلك فالعلاقة الخارجية الآلية بين الكل والأجزاء لا يمكن أن ترضينا، أو أن تكون كافية إذا أردنا دراسة الحياة العضوية فى حقيقتها. وإذا كانت هذه المقولة لا تنطبق على الحياة العضوية، فإنها هى نفسها الحال - إلى حد كبير جداً - حين نطبقها على العقل، وعلى تكوينات العالم الروحى [2].

ب - القوة ومظهر تحققها:

٢٥٨ - العلاقة بين الكل والأجزاء هى علاقة مباشرة؛ وهى لذلك علاقة آلية: وهكذا ترانا ننتقل من الكل إلى الأجزاء، ومن الأجزاء إلى الكل بطريقة نهمل معها ما بينهما من تعارض، فنأخذ أحدهما على أنه الكل مرة، ونأخذه على أنه الأجزاء مرة أخرى، ونعتبره ذا وجود فعلى مستقل. وبعبارة أخرى نحن نقول: إن الكل كل: لأنه يتكون من أجزاء، والأجزاء فى كل بدونه لا تكون أجزاء، ومن ثم فالكل بما أنه مرتبط بالأجزاء فهو لا يترتبط إلا بنفسه، والأجزاء بدورها فى علاقتها بالكل لا ترتبط إلا بنفسها كذلك [3]. وإذا تمعنا قليلاً فى هذه المقولة لوجدنا أن الكل هو لحظة الانعكاس فى الذات، غير أن الانعكاس فى الذات هو نفسه الانعكاس فى الآخر: أى «الأجزاء»، ولحظة الانعكاس فى الذات هى لحظة الهوية أو الاتحاد، ولحظة الانعكاس فى الآخر هى

---

(١) G.R. Mure: "A Study"; p.121

(٢) Hegel: Enc. 135 Z.

(٣) Hegel: Enc136. المنهج الجدلى

لحظة الاختلاف والتعدد، وهما متحدان فى هوية واحدة. وهكذا نصل إلى القوة أو الكل الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة، أو الطاقة الكامنة التى تلغى كمونها وتعبر عن نفسها، أو العكس: نصل إلى التعبير عن القوة الذى يفنى ويتحول من جديد إلى قوة. وهذه الإضافة الجديدة هى مقولة: القوة ومظهر تحققها.

٢٥٩ - وكثيراً ما يقال: إن طبيعة القوة نفسها مجهولة ونحن لا نعرف إلا مظهر تحققها فحسب - أى أننا نعرف المظهر الخارجى للقوة فقط، أما ما هى القوة فى ذاتها..؟ فإن ذلك سر يستحيل علينا معرفته، إلا أن ذلك خطأ من أساسه، ذلك لأن القوة ليست شيئاً آخر غير مظهر تحققها وبدونه لا تكون شيئاً، فالقوة ليست شيئاً ومظهرها شىء آخر، وإنما هما شىء واحد، ولذلك إذا اختفى أحدهما اختفى الآخر معه: «فالبرق ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء، إنه الكهرباء. ولهذا السبب فإن محاولة تفسير الأشياء عن طريق القوة ليس إلا تحصيل حاصل لا جدوى منه؛ لأنه لا يعنى سوى تفسير الشىء بنفسه، فتفسير البرق بالكهرباء ليس إلا تفسيراً للبرق بنفسه، فالقوة لا يمكن التفكير فيها بدون مظهرها»[1]. لأن القوة المعزولة عن مظهر تحققها ليست إلا عدماً، أو هى تجريد فارغ: إنها التجريد الفارغ للهوية بدون الاختلاف، أو هى التجريد الفارغ للانعكاس فى الذات معزولاً عن الانعكاس فى الآخر، فالعبارة نفسها التى تقول : «ما هى القوة فى ذاتها..» تظهرنا على ذلك: فهذه الجملة «فى ذاتها» تعنى أننا ننظر إليها بمعزل عن علاقاتها بالآخر: أى أننا ننظر إليها على أنها العلاقة الذاتية الخالصة، أو الانعكاس فى الذات، ولكن العلاقة الذاتية لا يمكن أن تكون هكذا معزولة ومجردة بذاتها، لأنها تتضمن بالضرورة العلاقة بالاخر، تتضمن التميز والاختلاف، فليس هناك شىء اسمه الشىء «فى ذاته» خال من العلاقات بأشياء أخرى، لأنك إذا ما حطمت علاقاته فإنك بذلك تحطم الشىء نفسه؛ لأن وجوده نفسه مكون من علاقات، والضرورة التى تجعل القوة

---

(١) W.T. Stace: op. cit. 285.& Hegel: Enc36.

نفسها تظهر: هى فى بساطة ضرورة انتقال الانعكاس فى الذات إلى الانعكاس فى الآخر، والضرورة من ناحية أخرى التى تجعلنا نرد المظاهر المتعددة إلى قوة واحدة هى ضرورة عودة الانعكاس فى الاخر إلى الانعكاس فى الذات [١].

٢٦٠ - وإذا ما قارنا العلاقة المباشرة بين الكل والأجزاء بالعلاقة بين القوة ومظهر تحققها- فإننا يمكن أن ننظر إلى المقولة الأخيرة على أنها لا متناهية. فقد تحققت فيها هوية الطرفين، وهى الهوية التى لا يراها إلا الملاحظ الخارجى فى مقولة الكل والأجزاء، لأن الكل يكف عن أن يكون كلاً حين ينقسم إلى أجزاء، فى حين أن القوة لا تكون قوة إلا حين تتجلى فى مظاهر تحققها، وهى فى نشاطها تعود إلى نفسها، إلا أننا لو أمعنا النظر قليلا لوجدنا أن هذه العلاقة متناهية، شأنها شأن العلاقة بين الكل والأجزاء، وأبسط دليل على تناهيها هو أنها تحتاج إلى شىء آخر غير نفسها لكى تظهر. تحتاج إلى إغراء، أو باعث حتى تظهر، وما يغرى القوة ليس إلا نشاطاً لقوة أخرى لا تستطيع هى نفسها أن تظهر إلا بباعث مماثل، وهذا يؤدى بنا إما إلى تسلسل لا متناه، وإما إلى تفاعل بين إغراء وتقبل لهذا الإغراء، وفى كلتا الحالتين لا يكون لدينا علاقة مطلقة، ومن هنا فإن القوة ليست مقولة غائية، وليست نشاطاً حراً يحدد نفسه بنفسه. فالقوة ليست حتى الآن سبباً غائياً يحدد نفسه بنفسه، وهذا هو الفرق بين القوة وتجليها، وبين النشاط الغائى [٢].

جـ - الجوانى والبرانى:

٢٦١ - قلنا: إن القوة ليست شيئاً ومظهرها شيئاً اخر، وإنما هما شىء واحد؛ لأن القوة ليست إلا الانعكاس فى الذات، ومظهرها ليس إلا الانعكاس فى الآخر وهما متحدان فى هوية واحدة، ومن ثم فالقوة ومظهرها متحدان فى هوية واحدة. ونحن الآن نستطيع أن نضيف أن القوة هى الوجود الداخلى أو

(١) Hegel: Enc. 136 Z.

(٢) Hegel: Enc. 136 Z.

جانب الماهية؛ وذلك لأنها جانب العلاقة الذاتية أو مبدأ الهوية، أو هى الانعكاس فى الذات. ويمكن أن نقول أيضاً: إن مظهرها هو الوجود الخارجى؛ لأنه جانب الاختلاف أو هو الانعكاس فى الآخر: وهكذا نصل إلى مقولة الوجود الداخلى والوجود الخارجى أو الجوانى والبرانى.

ونحن نجد مضمون الجوانى هو نفسه مضمون البرانى، وعلى ذلك فالجوانى هو نفسه البرانى والبرانى هو نفسه الجوانى، فالظاهر لا يظهر شيئاً غير موجود فى الماهية، وليس فى الماهية شىء إلا وقد ظهر [(١)].

٢٦٢ - وهناك خطأ شائع فى التفكير هو اعتبار الماهية الجانب الباطنى للأشياء فحسب، مع أن الماهية فى هذه الحالة لن تكون سوى تجريد خارجى فارغ. لقد قال أحد الشعراء: «لا تستطيع أية روح متناهية أن تتغلغل فى باطن الطبيعة، وكم تكون - جد - سعيدة لو أنها تصل إلى معرفة قشرتها الخارجيه» إلا أنه كان يجب أن يقول: إن الروح حين تحدد ماهية الطبيعة بأنها شىء باطنى- فإنها حينئذ لا تكون قد عرفت سوى قشرتها الخارجية [(٢)]. إن التفكير العادى ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء، والواقع أن الداخل والخارج مضمونها واحد، فالإنسان فى خارجه هو نفسه الإنسان فى داخله، أى أن الإنسان فى أفعاله هو هو الإنسان فى باطنه، ولو قلنا: إنه كذا باطنا فحسب أى من حيث النوايا والعواطف، وليس باطنه فى هوية مع خارجه، فإن كليهما يكون خاوياً، إذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج، بل يجب أن نقول: إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله؛ ولهذا فإن ما هو باطن صرف هو فى الوقت نفسه خارج صرف. . . ومن هنا ينبغى ألا نثق فى العبارات التى تتحدث عن النوايا الطيبة التى لا تترجم عنها الأفعال الطيبة.

---

(١) Hegel: Enc139.

(٢) Hegel: Enc. 140 Z.

٢٦٣ - والعلاقة بين الجوانى والبرانى تربط بين المقولتين السابقتين وتوحد بينهما، لأن كلاً منهما يتضمن الآخر تضمناً كاملاً، ويعتمد على الآخر اعتماداً كاملاً، فما هو جوانى لابد بالضرورة أن يصبح برانياً والعكس، إلا أن الفهم قد يبقى على الفصل بين الجوانى والبرانى ويباعد بينهما، وهما حينئذ سيكونان صورتين فارغتين، لا يقل أحدهما وهماً عن الآخر، وإنه لعلى جانب عظيم من الأهمية أن ندرك أننا فى دراستنا للطبيعة والروح - وهما يعتمدان اعتماداً كبيراً على تقدير العلاقة بين الجوانى والبرانى- يجب أن نتجنب الوقوع فى التصور الخاطىء الذى يذهب إلى أن الجوانى هو الجانب الجوهرى أو الماهوى الذى يعتمد عليه كل شيء آخر، بينما البرانى ليس سوى الجانب الماهوى التافه . . . والواقع أن الشيء يصبح ناقصاً ومعيباً إذا نظر إليه على أنه جوانى فقط، أو إذا نظر إليه على أنه برانى فقط... فلاريب أن الطفل مثلاً - من حيث إنه كائن إنسانى فهو عاقل - غير أن العقل عند الطفل - كطفل - لا يكون بادىء ذىء بدء إلا حالة جوانية فقط: أى مجرد إمكانية واستعداد طبيعى.. إلخ. إلا أن هذه الحالة الجوانية الخالصة لابد أن تتخذ فى نفس الوقت صورة الجانب الخارجى الخالص، أعنى فى صورة إرادة والديه، أو علم مدرسيه، أو بصورة عامة، كل ما يحيط به من عالم عقلى، ومن هنا كانت تربية الطفل عبارة عن محاولة لكى يحقق الطفل ذاته بالفعل، إى يحقق ما كان بادىء ذىء بدء بالقوة أو من أجل الآخرين. فالعقل الذى كان موجوداً عند الطفل كإمكانية قد تحقق بالفعل بالتربية، والعكس: فإن الطفل الذى لم يكن يرى فى الأخلاق والدين والعلم إلا مظاهر لسلطة خارجية أصبح يدركها الآن على أنها جانب من طبيعته الجوانية الداخلية.. وما يصدق على الطفل فى هذا الصدد يصدق كذلك على الإنسان الراشد: فالعقاب الذى يناله المجرم ينظر إليه هذا المجرم على أنه لون من ألوان العنف الخارجى، على حين أنه فى الواقع ليس إلا مظهراً لإرادته الإجرامية، ولقد دأب الناس على تقديم «الجوانى» على «البرانى» بحجة أن المهم فى الأخلاق إنما هو النيات لا الأعمال. ومن هنا فإننا كثيراً ما نلتقى بأناس

لا يأتون من الأفعال إلا ما هو تافه عديم القيمة، ولكنهم فى الوقت نفسه يتباهون بنواياهم الطيبة. وعلينا أن نواجه هؤلاء الأدعياء بما قاله السيد المسيح: «احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الحملان، ولكنهم من الداخل ذئاب خاطفة من ثمارهم تعرفونهم.. هل يُجنى من الشوك عنبٌ، أو من العُلّيق تين؟» [1]. ولا تصدق هذه الآية على الأفعال الخلقية والتصرفات الدينية وحدها، ولكنها تنسحب كذلك على الانتاج الفنى والعلمى، فحين يزعم مصور عديم الموهبة، أو شاعر ردىء الشعر أن فى أعماق نفسه «أفكاراً هائلة» ومثلاً عليا عظيمة الشأن فإن مثل هذا الزعم لن يكون سوى مجرد عزاء رخيص، فقد يتوهم أمثال هؤلاء الأدعياء أن علينا أن نحكم عليهم بحسب نواياهم، لا بحسب أعمالهم، ولكن من المؤكد أن مثل هذا الوهم لن يكون فى نظرنا سوى مجرد زعم واهٍ لا أساس له ولا طائل تحته (موسوعة ١٤٠ إضافة).

جـ - الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل

٢٦٤ - انتهينا إلى أن الماهية هى الوجود الداخلى، وأن الظاهر هو الوجود الخارجى. ثم رأينا أنهما: الجوانى والبرانى، وأن كلاً منهما يتحول إلى الآخر، فهما متحدان فى هوية واحدة، وهذا الاتحاد يؤدى بنا إلى مقولة جديدة هى الحقيقة الواقعية. والحقيقة الواقعية ليست الجوانى فقط ولا البرانى فحسب، ولكنها الاثنان معاً، فهما لم يعودا منفصلين، وإنما هما يتحدان فى هوية واحدة، ومع ذلك فالتمييز بينهما على الرغم من أنه رفع، إلا أنه موجود ملغى، أو هو يقع داخل وحدتهما الذاتية. ولابد أن نلاحظ أن تعريف الحقيقة الواقعية بهذا الشكل - على أنها وحدة الجوانى والبرانى - يتضمن فكرة الضرورة، والضرورة تتضمن المعقولية؛ ذلك لأن الضرورة نفسها هى المعقولية، وليس المقصود هنا بالطبع هو مجرد الضرورية الآلية الخارجية، وإنها الضرورة المنطقية التى تتعلق بالعقل، ومن هنا فإذا تساءلنا ما هى الحقيقة الواقعية..؟ لكان

(١) إنجيل متى - الإصحاح السابع: ١٥ -١٦.

الجواب: الحقيقة الواقعية هى العقلى، والعقلى هو الحقيقة الواقعية أو أن..«ما هو عقلى حقيقة واقعية، وما هو حقيقة واقعية عقلى»[(١)].

٢٦٥ - غير أننا إذا قلنا عن شيء: إنه «ضرورى»، فإن أول سؤال يتبادر إلى ذهننا: لم كان هذ الشيء ضرورياً..؟ ونحن بذلك نفترض أن الضرورى لابد وأنه نشأ من مقدمات معينة. غير أننا إذا لم نذهب أبعد من مجرد الاشتقاق من مقدمات، فإننا لن نحصل على فكرة كاملة عن معنى الضرورة؛ لأن ما هو مشتق هو ما هو، لا من خلال نفسه، وإنما من خلال شيء آخر، وبذلك يكون حادثاً، بينما الضرورى من ناحية أخرى هو ما يكون على ما هو عليه من خلال نفسه، ومن هنا فعلى الرغم من أنه مشتق إلا أنه لابد أن يظل يشتمل فى جوفه على المقدم الذى اشتق منه كعنصر ثان، ومن هنا ترانا نقول عما هو ضرورى: إنه علاقة ذاتية بسيطة يزول منها تماماً أى افتقار إلى شيء آخر[(٢)]. ومعنى ذلك أننا لكى نصف الحقيقة بأنها ضرورية لابد أن نبين أنها تشمل على أساسها فى جوفها، وأنها ينعدم فيها الافتقار إلى شيء آخر... فكيف يؤدى بنا سير الجدل إلى هذه النتيجة..؟

قلنا: إن الحقيقة الواقعية هى اتحاد الجوانى والبرانى، ولكننا سبق أن رأينا أن الجوانى هو أساس البرانى هو نفسه الجوانى، ومن ثم فالجوانى يشمل فى جوفه أساسه الخاص ولا يحتاج إلى شيء من خارج، وعلى ذلك فالحقيقة الواقعية هى المدعوم الأساس بذاته، الذى يحدد نفسه بنفسه، وينعدم فيه

---

(١) "Hegel's Philosophy of Right" En. Tr. by T.M. Knox p10.\
يقول «نوكس»: لاحظ أن هيجل لم يقل: إن ما هو موجود حقيقى أو عقلى، ولكنه قال: إن ما هو حقيقة واقعة هو الحقيقى وهو العقل، ذلك لأنه يعنى بالحقيقة الواقعية مركب الماهية والوجود، فلو أننا قلنا عن رجل من رجال السياسة لم ينجز من الأعمال شيئاً - لو قلنا عنه أنه ليس رجلاً سياسياً حقيقياً فإننا فى هذه الحالة نعنى بذلك ما يعنيه هيجل بكلمة الحقيقة الواقعية، على الرغم من أن رجل السياسة هذا موجود فى وظيفته، إلا أنه تنقصه الماهية التى تجعل منه رجل السياسة على ما هو عليه من الإيجابية والفاعلية. راجع ترجمة نوكس عن رجل السياسة والشاعر اللذين لا ينجزان شيئاً ذا أهمية أو شيئاً معقولا- أنهما ليسا رجلا سياسة ولا صاحب شعر حقيقى - «المنطق الصغير» فقرة (١٤٢) إضافة - و. ولاس صفحة ٢٥٨ وراجع كذلك تعليق «برنج». فى كتابه «المذهب المثالى» صفحة ٦٠ حاشية ١.

(٢) Hegel: Enc136.

الافتقار إلى شىء آخر [١].

٢٦٦ - والحقيقة الواقعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى على التوالى:

(١) الجوهر والعرض

(٢) السبب والنتيجة

(٣) التفاعل

١ - الجوهر والعرض:

٢٦٧ - قلنا: إن الجوانى هو أساس البرانى، وإن البرانى هو نفسه الجوانى، ومن ثم فالجوانى يشمل فى جوفه أساسه الخاص ولا يحتاج إلى شىء من خارج، فهو المدعوم الأساس بذاته، وهو الذى يحدد نفسه بنفسه، ولا يحدده شىء آخر، وذلك بالضبط هو ما نعنيه بكلمة «الجوهر» فنحن نقول عن شىء ما أنه جوهر حين نتصوره، وجوداً مستقلاً قائماً بذاته. أما عكس ذلك، أعنى الشىء الذى يعتمد فى وجوده على الجوهر، أو ذلك الذى ليس له وجود مستقل قائم بذاته -فهو عرض من أعراض الجوهر، ومن

(١) الواقع أن برهان هيجل على وجود الضرورة فى الحقيقة الواقعية غامض إلى حد كبير. ذلك لأن المفروض أن الجوانى هو جانب الانعكاس فى الذات - والبرانى هو الجانب الانعكاس فى الاخر - والانعكاس فى الذات هو الإمكان؛ لأنه ما هو «فى ذاته»، أو ما هو بالقوة، أو ماهو ممكن، والظروف الخارجية هى التى تحدده: «فمن الممكن أن يهوى القمر ساقطاً على الأرض؛ لأن القمر جسم منفصل عن الأرض، ومن ثم فهو يمكن أن يسقط فوقها كما يسقط الحجر الذى تقذف به فى الهواء. ومن الممكن أن يتحول السلطان إلى «بابا» لأنه باعتباره = =إنساناً فإنه يمكن أن يعتنق الديانة المسيحية ويصبح قساً كاثوليكياً وهلم جرا: الموسوعة فقرة (١٤٣) إضافة. والإمكان هنا هو من النوع الذى نقول عنه: إنه ممكن فى ذاته، أعنى أنه ممكن طالما أننا نغفل علاقته بالأشياء الأخرى، والانعكاس فى الآخر من ناحية أخرى هو الحادث، وأساس الحادث حادث آخر، وأساس هذا الحادث الآخر أساس جديد... وهلم جرا. ولكن هذا التسلسل هو نفسه ضرورة، ولكنها ليست ضرورة منطقية وإنما هى ضرورة آلية، فالحادث على ذلك ضرورى بهذا المعنى، ومن ثم فالضرورة من هذا النوع موجودة فى فكرة الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل. إلا أن انتقال هيجل من هذه الضرورة الآلية إلى الضرورة العقلية أمر غير واضح تماماً - راجع «ستيس» فقرة (٢٩٨) ولهذا سقنا هذا البرهان الذى استنبط به هيجل مقولة الجوهر لتوضح الضرورة العقلية الموجود بالفعل.

هنا كان أول وجه من أوجه الوجود بالفعل هو الجوهر.

ولكن طالما أن الجوهر هو المدعوم الأساس بذاته فهو بذلك عبارة عن علاقة ذاتية، أو هو الهوية الذاتية، أى أنه يتحد مع نفسه فى هوية واحدة، ولقد سبق أن رأينا أن العلاقة الذاتية هى علاقة سلبية؛ لأنها بتمييزها لنفسها تخرج إلى الاختلاف والتعدد، ومن ثم فالجوهر بالمثل يميز نفسه فى تنوع خارجى، ولكن ما يخرجه الجوهر من نفسه ليس إلا ذاته، وهكذا يختفى من جديد فى علاقة بالذات، هى: الجوهر، فهو ليس إلا لحظة من لحظات الجوهر يُنظر إليها إلى أجل موقوت كما لو كانت شيئاً منفصلاً: وهذا النوع للحظات الفانية التى يظهرها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد باعتبرها تحولات فى وجوده الخاص هى ما نسميه بالأعراض. ومن هنا كان لدينا علاقة الجوهر بالعرض.

٢٦٨ - ومقولة الجوهر فى تاريخ الفلسفة هى المبدأ الذى ترتكز عليه فلسفة اسبنوزا، فقد ذهب اسبنوزا إلى أن المطلق هو الجوهر، وعلى الرغم من أن مقولة الجوهر تمثل مرحلة هامة فى تطور سير الجدل، إلا أنها ليست الفكرة المطلقة ومن هنا يمكن أن نقول: إن فلسفة اسبنوزا فلسفة صحيحة إلى هذا الحد الذى وصلنا إليه. إلا أن المطلق إلى جانب أنه جوهر، فهو روح مشخص وتلك فكرة لم تصل إليها فلسفة اسبنوزا على الإطلاق، وهى من هذه الزاوية قد عجزت عن الوصول إلى الفكرة الحقة عن الله، وهى الفكرة التى تشكل مضمون الشعور الدينى فى المسيحية، وهى الحقيقة الأبعد التى سوف يكشف لنا عنها مواصلة سير الجدل.

٢ - السبب والنتيجة:

٢٦٩ - الجوهر - إذن- عبارة عن علاقة ذاتية، وبالتالى فهو يسلب نفسه ويتجلى فى العرض، أى أن الجوهر يخرج العرض من ذاته، ولكن ما يخرجه الجوهر ليس إلا نتيجة لسلب نفسه، ولذلك فهو قوة سالبة، أو هو قوة نشطة.

إنه جوهر نشط أو فعال: ومن ناحية أخرى، فإن ما يقدمه لنا الجوهر ليس إلا ذاته: أعنى أنه هو نفسه جوهر: ومن هنا كان العرض جوهراً هو الآخر، وبذلك يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعال يخرج من جوفه جوهراً آخر نتصوره على أنه: متقبل لهذه القوة، وتلك هى العلاقة بين السبب والنتيجة، فالجوهر الفاعل هو السبب، والجوهر المتقبل هو النتيجة.

والعلاقة بينهما هى العلاقة بين الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل.

٣ - التفاعل:

٢٧٠ - تعتمد مقولة السببية على التمييز بين الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل، إلا أن هذا التمييز لا يمكن أن يستمر، ذلك لأن ما هو منفعل هو كذلك فاعل؛ لأنه جوهر هو الآخر، وبذلك ينهار التمييز بين السبب والنتيجة، ويصبح كل منهما سبباً ونتيجة فى آن واحد: فالجوهر، «أ» - مثلاً باعتباره فاعلاً يؤثر فى الجوهر «ب» باعتباره منفعلاً... ولكن «ب» باعتباره فاعلاً يؤثر كذلك فى «أ»، وذلك هو التفاعل، أو الفعل ورد الفعل.

ونستطيع أن نجد لذلك أمثلة كثيرة من التجربة والحياة الروحية على السواء.. ففى التجربة، نجد أنه إذا كانت الحرارة تذيب الشمع فإننا نستطيع إذا شئنا أن ننظر إلى الحرارة على أنها جوهر فاعل، والشمع على أنه جوهر منفعل. وسيكون لدينا فى هذه الحالة علاقة السبب والنتيجة. ولكن هذه النتيجة لا يمكن أن تظهر ما لم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن يذوب بالحرارة، وعلى ذلك فطبيعة الشمع هى جزء من طبيعة الحرارة، فمن طبيعة الحرارة أنها تؤدى إلى إظهار هذه النتيجة فى الشمع، ولكن من طبيعة الشمع كذلك أن يسلك هذا المسلك تجاه الحرارة: وذلك نشاط متبادل.

ولما كان التفاعل مقولة متقدمة بهذا الشكل، وهى تقف على أبواب المقولات الروحية الخاصة بالفكرة الشاملة -كان من الطبيعى أن نجد لها أمثلة

أكثر إيضاحاً فى الحياة الروحية والاجتماعية. وهذا هو السبب فى أننا كثيراً ما نجد أنه من العسير علينا أن نقول: إلى أى مدى – مثلاً – نعتبر القوانين والدساتير فى أمة من الأمم نتيجةً لخلق هذه الأمة، أو إلى أى مدى يكون خُلق الأمة مصدره قوانينها. وما تبرزه لنا هذه الصعوبة فعلاً، هو أننا نتحرك فى دائرة لا تكفى فى فهمها مقولة السببية؛ لأن المقولة التى تفسر لنا ذلك فعلاً: مقولة التفاعل [1].

(1) W.T. Stace: op. cit. 304-5.

الفصل الثالث

الفكـــرة الشاملـــة

١ - الفكــر الــذاتى .

٢ - الفــكر المــوضوعى .

٣ - الفــكرة .

تمهيد

٢٧١ - بدأ المنهج الجدلى سيره بدائرة الوجود، ثم بين لنا أن هذه الدائرة لا يمكن أن تقوم بذاتها، ولكنها لابد أن تسلمنا إلى دائرة أخرى تمثل درجة أعلى فى سلم المعرفة، وهذه الدائرة هى: الماهية. وها نحن أولاء نصل إلى القسم الثالث والأخير الذى يعتبر أعلى درجات المعرفة. فإذا كانت مقولات الوجود تمثل درجة دنيا من المعرفة «.. وهى المعرفة التى نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا» [١]. فإن مقولات الماهية تمثل معرفة الفهم، فى حين أن مقولات الفكرة الشاملة هى أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة. غير أن هذه الدرجات لابد أن تُفهم بمعناها الحقيقى، فهى ليست ثلاث درجات منفصلة، كما أن الحس ليس منفصلاً عن الفهم أو العقل، وإنما هى درجات مرتبطة ارتباطاً ضرورياً، شأنها شأن الدرجات التى يتكون منها السلم، فإنها هى نفسها السلم، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى المعرفة العقلية بقفزة سريعة يدخل بها دائرة الفكرة الشاملة، بل لابد له من المرور أولاً بالدائرتين السابقتين، ولعل هذا المعنى يزداد وضوحاً لو أننا قلنا: إن هذا القسم الأخير - دائرة الفكر - يشمل القسمين السابقين، أو هو وحدة هذين القسمين: «إذ ليس الوجود والماهية إلا لحظتين من لحظات الفكر.. ومعنى ذلك أن الفكر هو حقيقتهما، وهو أساسهما؛ لأنه الهوية التى تجمعهما معاً.. ومعناه أيضاً أن الوجود والماهية تَضَمَّنَتا البذور الأولى للفكرة الشاملة [٢]». فالمقولات التى ظهرت فى سير الجدل من قبل، وأعنى بها: مقولات الوجود، والماهية - ليست مجرد أنماط منطقية، وإنما هى أفكارٌ هى الأخرى [٣]. والواقع أن فكرة واحدة بعينها هى التى تسود المنطق كله [٤].

---

(١) G.R. Mure: "A Study"; P.29.

(٢) Hegel: Greater Logic, Vol. II. P.221.

(٣) Hegel: Enc.,162.

(٤) Hegel: Enc.,114.s

٢٧٢ - إلا أننا يجب أن نلاحظ أن هذا القسم الثالث يختلف عن كل من دائرة الوجود، ودائرة الماهية: ذلك لأن السمة الجوهرية للوجود هى المباشرة، والمباشرة تعنى الاستقلال: فكل مقولة من مقولات الوجود تدل بذاتها على أنها شىء مستقل، صحيح أن سير الجدل يبين لنا أن هذه المقولات ليس لها إلا استقلال ظاهرى فحسب، وأن الكيف ليس مستقلاً عن الكم بالدرجة التى يبدو عليها، ولكنه يتضمن الكيف... إلخ إلا أن ذلك يحتاج إلى الفكر لكى يضطر مقولات الوجود إلى الانتقال من عزلتها هذه، بحيث تكون على علاقة بالمقولات الأخرى. لهذا قلنا: إن الوجود يتسم بطابع المباشرة. ولكن هذا اللون من الوجود يصبح زائفاً وينتقل إلى الماهية. ويبرهن الانتقال إلى الماهية على أنه لم يعد من الممكن أن تنظر إلى الوجود على أنه مباشر فحسب. وإنما لابد أن ننظر إليه على أنه متوسط، فمقولات الماهية تتوسط الواحدة منها الأخرى صراحة، فكل مقولة متوسطة عن طريق ضدها: الهوية عن طريق الاختلاف، والموجب من خلال السالب، والسبب عن طريق النتيجة.. وهلم جرا، والنقطة الهامة التى يجب أن ننتبه إليها هنا هى أن كل مقولة متوسطة، لا عن طريق نفسها، وإنما عن طريق شىء مختلف عنها هو ضدها.

ولقد تحطمت هذه الفكرة أيضاً فى مقولة التفاعل: لأن ضد الوجود أو الجوهر الذى يتوسطه لم يعد ضداً له، وإنما أصبح هو نفسه، وعلى ذلك فقد أصبح ينظر إلى الوجود الآن على أنه متوسط بذاته. وتلك هى نظرة الفكر، فالوجود هو المباشرة، والماهية هى التوسط بالآخر، والفكر هو التوسط بالذات، والفكر هو وجود يبقى فى ضده متحداً مع نفسه، وهو بذلك يتوسط نفسه. وطالما أن كل توسط من ناحية أخرى قد انصهر فى الهوية الجديدة، وطالما أن التضاد الذى هو نفسه قد فنى، فالفكر - من ثم - قد أصبح مباشرة من جديد. ولكن طالما أن الفكر يتوسط نفسه فهو كذلك توسط. ومن هنا كان الفكر عبارة عن اتحاد المباشرة والمتوسط. إنه مركب الوجود (المباشرة) والماهية (المتوسط)، وعلى ذلك فهو بحق القسم الثالث فى المنطق الذى يشمل الوجود والماهية.

٢٧٣ - ولكن كيف يصل بنا سير الجدل إلى هذه النتيجة التى انتهينا إليها.......؟ الانتقال من الماهية إلى الفكر هو الانتقال من الضرورة إلى النشاط الواعى الحر، من الجوهر إلى الذات؛ ذلك لأن الفكر هو مبدأ الحرية، أو هو الجوهر الذى يحقق نفسه، وإذا أردنا تفصيلاً لذلك كان علينا أن نعود إلى مقولة الجوهر فى دائرة الماهية. فالجوهر باعتباره قوة مطلقة أو علاقة ذاتية سلبية يضع نفسه فى العرض، وطالما أن العرض هو نفسه ما يخرجه الجوهر من نفسه فإنه كذلك جوهر. والعلاقة بينهما هى العلاقة بين جوهرين أحدهما فاعل والثانى منفعل، وهذه العلاقة هى علاقة السبب والنتيجة، فالجوهر الأول هو السبب، والجوهر الثانى هو النتيجة. ولكن طالما أن النتيجة جوهر فهى لذلك سبب يؤثر فى السبب السابق. ومن هنا كانت لدينا مقولة التفاعل التى يتحد فيها الجوهر مع ضده فى هوية واحدة، بحيث يختفى التمييز بين السبب والنتيجة؛ فيصبح السبب نتيجة، وتصبح النتيجة سبباً. ومن هنا يصبح الجوهران جوهراً واحداً. وهذا الجوهر الجديد حين يخرج من ذاته إلى ضده، فإنه لا ينتقل إلا إلى نفسه فحسب، بمعنى أن الضد ليس شيئاً مختلفاً وإنما هو نفسه الجوهر، ومعنى ذلك أن الجوهر يبقى فى التضاد فى هوية واحدة مع نفسه وهذا هو تعريف الفكر[1].

بقى بعد ذلك أن نعرف معنى قولنا: إن الفكر هو مبدأ الحرية. وذلك سيتطلب منا أن نعود مرة ثانية إلى مقولات الماهية، حيث نجد أن عنصر الضرورة الكامن فى مقولة الجوهر والعرض قد تطور من خلال مقولة السبب والنتيجة إلى تمامه فى مقولة التفاعل التى ينحل فيها التناقض بين السبب والنتيجة، بحيث لا يكونان لحظتين ترتبطان ضرورة وإنما تصبحان وجهين لنشاط حر، وهكذا يتضح لنا أن حقيقة الضرورة هى الحرية، وعلى هذا النحو ننتقل من دائرة الماهية إلى دائرة: الفكرة الشاملة[2].

(١) Greater Logic, Vol. II, P.211-12.

(٢) G.R. Mure: "A Study", p.151-2.

٢٧٤ - وسير الجدل فى دائرة الفكرة الشاملة لم يعد انتقالاً - كما كان من قبل - إلى شيء آخر، أو انعكاساً فى شيء آخر، ولكنه أصبح الآن نمواً، فالانتقال إلى شيء آخر كان طابع الجدل فى دائرة الوجود، كما كان الانعكاس هو طابع الجدل فى دائرة الماهية، أما طابع الجدل فى دائرة الفكرة الشاملة فهو النمو، فبواسطته يظهر ما هو ضمني، ويصبح علنياً صريحاً، والواقع أننا ندرس الفكر منذ بدأ الجدل سيره حتى الآن، إلا أن الفكر فى دائرة الوجود كان ضمناً، فالوجود هو الفكرة الشاملة بالقوة. أى أن الفكرة الشاملة ظهرت أول ما ظهرت ضمنياً فى صورة الوجود، ثم تطورت فى صورة الماهية فى سيرٍ حثيث، وهى الآن تظهر على أنها فكر، أى أنها تصبح واضحة صريحة[1].

٢٧٥ - والفكر بهذا الشكل هو النظرة التى تأخذ بها المثالية المطلقة؛ فالفلسفة عبارة عن معرفة من خلال أفكار، لأنها ترى ما يُرى فى مراتب أخرى من مراتب الوعى على أنه وجود مستقل، تراه هى مرحلة مكونة من مراحل الفكرة الشاملة، إلا أن منطق الفهم ينظر إلى الفكر على أنه مجرد صورة أو تصور عام، وبناء على هذه النظرة قيل: إن الفكر ليس إلا شيئاً ميتاً فارغاً مجرداً، والواقع أن العكس تماماً هو الصحيح، فالفكر هو مبدأ كل حياة، ومن هنا كان له طابع العينية وهذا ما يظهرنا عليه سير الجدل[2].

٢٧٦ - وإذا كانت المراحل المختلفة من سير الجدل يمكن أن تعتبر تعريفات للمطلق، فإن التعريف الذى نصل إليه الآن هو: المطلق هو الفكر. وهذا التعريف يعطى للفكر تقديراً أعلى بكثير مما يعطيه له المنطق الصورى الذى لا يرى فيه إلا مجرد صورة للفكر تخلو من كل مضمون. غير أننا طالما كان فى استطاعتنا أن نستنبط مضموناً ما من الفكر، فإن ذلك يدلنا على أن الفكر ليس خلواً من كل مضمون، إنه لو كان كذلك - أى لو كان مجرد صورة فحسب - لاستحال أن نستنبط منه شيئاً ما.

(١) Hegel Greater Logic, Vol. II. P.235-6.

(٢) Hegel: Enc.,160 Z.

٢٧٧ - وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هى أن كل الأشياء عبارة عن فكر: ولكن الفكر له جانبان هما: الذات، والموضوع. ومن هنا سنجد أن كل جانب من هذين الجانبين يُركّز عليه - بادىء ذى بدء - تركيزاً تجريدياً، فيوصف الكون أولاً بأنه ذات، ثم يوصف - ثانياً - بأنه موضوع، وفى النهاية يرفع هذا الانفصال، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لا هو ذات فحسب، ولا هوموضوع فقط، وإنما هو الذات والموضوع فى آن واحد. ولن يتضح هذا المعنى الدقيق لهذا القول، إلا حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة الشاملة، وهو: مقولة الفكرة المطلقة.

فحسبنا أن نقول الآن: إن الفكر ينقسم إلى ثلاثة أقسام هى:

أولاً : الفكر الذاتى.

ثانياً : الفكر الموضوعى.

ثالثاً : الفكرة.

أ - الفكر الذاتى

أولاً : الفكرة الشاملة بما هى كذلك

١ - الكلى والجزئى والفردى:

٢٧٨ - ترتبط الفكرة عادة فى أذهان الناس بالتعميم المجرد. وهى لهذا غالباً ما توصف بأنها تصور مجرد، ومن ثم ترانا نتحدث عن فكرة اللون، وفكرة النبات، وفكرة الحيوان... إلخ ويقال: إننا نصل إلى هذه الأفكار عن طريق حذف السمات الجزئية المختلفة، بحيث نبقى على العنصر المشترك بينهما. وهذه هى النظرة التى ألف الفهم أن ينظر منها إلى الفكرة. إلا أن الكلى الخاص بالفكرة، والذى نتحدث عنه الآن ليس تجميعاً للسمات المشتركة بين أشياء مختلفة، بحيث يقابله الجزئى الذى يتمتع بوجود مستقبل بذاته، وإنما هو على العكس من ذلك يجعل من نفسه جزئياً، ويضع نفسه مع ضده فى مكان واحد.

وإنه لمن الأهمية بمكان فى مجال المعرفة وفى مجال السلوك على السوء - ألا نخلط بين الكلى الحقيقى وبين ما هو مجرد شيء عام، أو شائع مشترك. والواقع أن جميع الاتهامات التى تُوجَّه إلى الفكر، والفكر الفلسفى بصفة خاصة مصدرها - إلى حدٍ كبير - الخلط بين هذين اللونين من ألوان الكلى(١).

فالكلى الذى نتحدث عنه يبدو واضحاً إذا ما قارنّاه بالكلى الذى هو مجموع الخصائص المشتركة التى جردناها من جزئياتها، وبناء على هذا التصور الصورى للكلى الذى وجد فى شجرة فرفريوس، كما وجد عند كانت، نجد ان الكلى كلما قل مفهومه زادت ما صدقاته، فهو كلى بمقدار ما هو غير متعين، وهو بذلك يقترب لا من الكلى الخاص بالفكرة، وإنما يقترب من أول مقولة فى المنطق، وهى مقولة الوجود الخالص. فهو ليس عينياً، ولا يجزء نفسه، وإنما هو مجرد (٢).

فما هو الكلى الذى نقصده هنا...؟

الكلى بمعناه الصحيح الشامل هو الفكر الذى وصلنا إليه حين عرفنا الجوهر بأنه الهوية المتحدة مع نفسها، والتى تبقى فى ذاتها أيضاً حين تكون مع ضدها، أو هى التوسط الذاتى، أو التحديد الذاتى، ومن ثم فهى هوية تحدد «نفسها» تحديداً مطلقاً، وهذه العلاقة الذاتية هى: الكلى.

٢٧٩ - قد يقال: إن الكلى على ذلك هو الهوية التى صادفناها فى بداية دائرة الماهية (فقرة ٢١٥) إلا أن الهوية هناك كانت هوية مجردة يقابلها الاختلاف المجرد باعتباره ضدها، أما هنا فالكلى هو هوية تشمل ضدها فى جوفها: فهى لا تتحد مع نفسها فحسب، وإنما تتحد كذلك مع ضدها فى ذاتها، وهى بهذا الشكل هوية عينية. صحيح أن مقولة الهوية فى دائرة الماهية ظهر أنها تتضمن كذلك الاختلاف، ولكن المهم هو أن ذلك قد ظهر، فهو لم يكن هناك

---

(١) Hegel: Enc.,163 Z.

(٢) G.R. Mure: "A Study"; p.153.

صريحاً، وأما هنا فالكلى يظهر متحداً مع ضده صراحة [1] . وإن شئت فقل: إن الهوية فى دائرة الماهية هى الكلى ضمناً، وهو ما قد ظهر صريحاً فى دائرة الفكر، فإذا كانت مقولات الهوية والاختلاف والأساس فى دائرة الماهية قد أظهر سير الجدل اتحادها، فإن الكلى والجزئى والفردى فى دائرة الفكر تبدو - صراحة - شيئاً واحداً، ولهذا كانت فكرة الكلى بذاتها فكرة بسيطة يصعب تفسيرها [2]؛ لأن محاولة التفسير سوف تقود إلى الجزئى، وسوف يؤدى الجزئى إلى الفردى الذى يشملها فى جوفه، فالكلى هو الهوية، ولكنها ليست هوية مجردة، إنها هوية تحدد نفسها بنفسها، ولهذا كان أيضاً هو الجزئى؛ لأن عنصر التحديد أو السلب هو الاختلاف أو الجزئية، والكلى الذى هو فى نفس الوقت جزئى هو ما نسميه بالفردى، وهكذا نجد أن الكلى، والجزئى، والفردى ليست ثلاث مقولات، وإنما هى ثلاث لحظات لمقولة واحدة، هى مقولة الفكرة فى ذاتها ، وبالتالى فلحظات الفكرة لا تنفصل (موسوعة ١٦٤).

ولقد أخذت هذه اللحظات الثلاثة: الكلى، والجزئى، والفردى، مأخذاً مجرداً كما حدث بالنسبة للهوية والاختلاف والأساس، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الكلى هو الذى فى هوية مع نفسه بهذا الوصف الصريح: وهو أنه يتضمن فى الآن نفسه كلاً من الجزئى والفردى، وكذلك الجزئى هو المختلف أو الصفة المعينة - مع هذا الوصف - وهو أنه فى ذاته كلى وفردى، وبالمثل يجب أن يفهم الفردى على أنه موضوع (بالمعنى المنطقى) يشمل الجنس والنوع فى داخل ذاته، وله وجود جوهرى، وهذا هو الاتحاد الصريح الذى لا ينفصم للحظات الفكرة فى اختلافها، والذى يمكن أن يسمى وضوح الفكرة الذى لا يكون فيه أى تمييز ولكنه مشف تام الشفوف [3].

وأغلب ألوان الهجوم على الفكرة ينصب على اتهامها بأنها مجردة. والفكرة

---

(1) W. T. Stace: Op. Cit.319.

(2) Hegel:Greateor Logic, Vol. II P.236.

(3) Hegel: Enc.,164. وكذلك الدكتور بدوي في «الزمان الوجودي» ص١٢ ط٢.

بالطبع مجردة، إذا كنا نعنى بذلك أن الوسط الذى توجد فيه الفكرة هو الفكر بصفة عامة وليس الأشياء الحسية فى عينيتها التجريبية. وهى مجردة كذلك إذا ما قورنت بالفكرة المطلقة التى سنصل إليها فيما بعد، إلا أن هذا التجريد لا يعنى أبداً أن على الفكرة أن تبحث لها عن مضمون آخر غير ذاتها. فهى لها من ذاتها مضمون، وهذا المضمون هو اللحظات الثلاثة التى تشملها الفكرة، وهى بهذا المعنى عينية [1]. بهذا المعنى أيضاً تتميز عما يسمى عادة بالأفكار: كالإنسان، والمنزل، والحيوان، وما شابه ذلك؛ لأن هذه ليست إلا تجريدات. وهذه التجريدات لا يوجد فيها من خصائص الفكرة إلا الكلية. غير أن هذه الكلية ليست إلا كلية مجردة؛ لأنها تستبعد الجزئى والفردى، وهى بذلك لا تكون أفكاراً بالمعنى الصحيح.. (موسوعة فقرة ١٦٤).

٢٨٠ - ويجب أن نضيف ملاحظة عن مصدر تكوين الأفكار، وهو موضوع يتعرض له عادة منطق الفهم فنقول: إننا لسنا نحن الذين تكوِّن الأفكار، بل إن الفكرة ليست شيئاً يخلق على الإطلاق. ولا شك أن الفكرة ليست مجرد الوجود أو المباشر: لأنها تتضمن توسطاً، فالتوسط يكمن فى جوفها، وبعبارة أخرى: الفكرة هى ما يتوسط نفسه بنفسه. وإنه لمن الخطأ أن نعتقد أن الموضوعات التى تتكون منها الأفكار توجد أولاً، ثم نبدأ نحن عن طريق تجميع الخصائص المشتركة فى تكوين هذه الأفكار عن هذه الموضوعات، بل إن الفكرة بالأحرى

(١) يمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن لحظات الفكرة الثلاثة ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع تميزها، وهذا ما يضفى عليها صفة العينية والموضوعية. وهى عينية؛ لأنها تتكون من عناصر ثلاث (فهى ليست مجردة) وهى موضوعية؛ لأننا لم نخلقها فهى ليست من صنعنا، أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتى، والموضوعية هنا تعنى الضرورة والشمول، فالفكرة بعناصرها الثلاث ضرورية وشاملة. ونحن حين نقول «زيد إنسان» فإننا نعنى بذلك أن هذا الفرد جزء من الإنسان. وهذه العناصر الثلاث هى التى تكون طبيعة زيد الحقيقية، صحيح أن الكل (الإنسان بما هو إنسان) لا يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً «فهو لا يرى ولا يسمع.. وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء» موسوعة (٢١) إضافة. ولكن الأصح من ذلك أن نقول: إن هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهماً حقيقياً إلا على أنه جزء من كلى، هو النوع أو القانون.. إلخ. وإذا كانت الأشياء الموجودة فعلاً هى أفراد تدركها الحواس، فإن فكرة هذه الأشياء هى التى يدركها العقل حين يلغى الوجود المباشر للشئ «وهكذا نجد أن الكلى يعرض شيئاً آخر هو المباشر أو الفردى الخارجى...» موسوعة (٢١) إضافة.

هى التى توجد أولاً والأشياء تكون على نحو ماهى عليه من خلال نشاط الفكرة الكامنة فيها والتى تكشف عن نفسها فى هذه الأشياء [1]. والدين يعبر عن ذلك بقوله: إن الله خلق العالم من العدم، أو بعبارة أخرى: إن العالم والأشياء المتناهية قد نشأت من الأفكار الإلهية. وهكذا نجد أن الدين قد أدرك الفكرة على أنها صورة لا متناهية، أو على أنها النشاط الخلاق الحر الذى يمكنه أن يتحقق دون عون من المادة الموجودة خارجه. (موسوعة ١٦٣ إضافة).

ثانياً : الحكم

٢٨١ - إذا كان الكلى هو لحظة الهوية، والجزئى هو لحظة الاختلاف أو السلب، فإن الفردى هو لحظة السلب الثانية، أو هو سلب السلب الأول، ومن هنا فهو مباشر (باعتباره مركب اللحظتين السابقتين)؛ ولأنه مباشر فهو مستقل، لأن المباشرة تعنى الاستقلال . ولكن الفردى عبارة عن جماع الكلى والجزئى، فهو يشملها فى جوفه، والكلى بدوره هو مجموع الفردى والجزئى، والجزئى كذلك يشمل الكلى والفردى فى داخله، ومن هنا يكون لدينا ثلاثة مجاميع: كل منها يشمل اللحظتين الأخريين فى جوفه، وهذا الانقسام للفكرة هو الحكم؛ وبمعنى آخر أن حقيقة الفردى هو أنه يعبر عن ربط بين لحظتين أو فكرتين، ومن هنا كان من الممكن أن نقول: إن هناك علاقة ما بين الفردى، وبين هاتين

---

(١) الأسبقية هنا في الواقع هي أسبقية منطقية لا زمنية، أو هي أسبقية الكل علي أجزائه (قارن جود ص٤١٨ وما بعدها) (C. E. M. Joad; Cuide to Philos. London (1936)) علي اعتبار أن الفكر هو الكل الذي تتحدد به الأشياء الجزئية، ولقد أحنقت هذه الفكرة بعض الماركسيين فاتهموا هيجل بأنه كان يعبر عن آراء اجتماعية «رجعية» Dialecticat Materialism (ص ٣١) وأن مذهبه يتضمن تناقضاً صريحاً بين مذهبه المثالي، ومنهجه الجدلي (ص٣٠) وهم مع ذلك يوافقون هيجل علي أننا لا نخلق الأفكار، ويختلفون معه في أسبقية الأفكار علي الأشياء الجزئية، وعقولنا تعكس هذا الكلي ولكنها لا تخلقه، فليست هناك أنواع من الحيوان أو النبات معزولة عن الحيوانات والنباتات الموجودة، وبالتالي فإن الكلي لا يمكن أن يكون سابقاً عليه» نفس المرجع ص١١٨. مع أن ماركس «لم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر علي الطبيعة في نظر هيجل تعني أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل». (ر. ج. كولنجود - فكرة التاريخص٢٢٦).

الفكرتين، وهذا ما يقرره الحكم، فالمشكلة التى كانت ضمنية فى مقولة الفكرة وهى: كيف يمكن أن يرتبط الفردي بالعاملين الآخرين فى الفكرة؟ قد ظهرت الآن صريحة فى مقولة الحكم. (مكتجارت - شرح على منطق هيجل ص١٩٩).

٢٨٢ - وأول ما يخطر فى ذهن المرء عن الحكم هو استقلال حدّيه: أى الموضوع والمحمول، إذ يؤخذ الموضوع على أنه شيء قائم بذاته، وينظر إلى المحمول على أنه حد عام يقع خارج الموضوع ويوجد فى مكان ما من رؤسنا، ثم ترانا نجمع بينهما، وبذلك نكوّن الحكم، إلا أن مثل هذا التصور للعلاقة بين الموضوع والمحمول تناقض الرابطة المنطقية «هو» التى تشير إلى هوية الموضوع والمحمول. فالفكرة على الرغم من أنها عينية إلا أنها تظل بالضرورة فكرة واحدة، والعناصر التى تتكون منها ليست أنواعاً مختلفة منها، ومن هنا كان الخطأ أن نتحدث عن ارتباط جانبى للحكم، إذا كنا نعنى بكلمة «ارتباط» عملية مستقلة تربط بين عناصر منفصلة، إن الفكرة فكرة واحدة وهى التى تفض نفسها وتنقسم إلى الجزئى والفردى[1]. ذلك الانقسام الذى يظهر واضحاً فى الحكم والذى يعبر عنه بصراحة اسم الحكم نفسه[2].

٢٨٣ - ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الحكم يختلف عن القضية فى

(١) علينا أن نتذكر دائماً أن الفكرة لا تعبر عن هوية مجردة، ولكنها تعبر عن الهوية في التباين أو الاختلاف، وذلك ما يتضح صراحة في الحكم. فلا شك أن الحكم يقرر اختلاف حديه: الموضوع، والمحمول، وإلا لما كان لدينا سوي الحكم التحليلي وحده «القط هو القط» و «الوردة هي الوردة» أعني الاحكام التي لا تقرر شيئاً. لكن الحكم كما سنري بعد قليل يعبر عن اختلاف حديه وهويتهما في آن واحد. فالحكم بأن «هذا القط أسود» و «هذا المصباح أزرق» يقرر أولاً: اختلاف الحدين، فليس القط هو اللون الأسود، ولا المصباح هو اللون الأزرق، ولكنه فضلاً عن ذلك يقرر هويتهما معاً، وهو ما تعبِّر عنه الرابطة المنطقية صراحة، فالموضوع هو المحمول. وهكذا نجد أن ما كان ضمنياً في الفكرة، أعني اختلاف وهوية عواملها الثلاث قد أصبح الآن صريحاً في الحكم.

(٢) يشير هيجل بذلك إلي كلمة الحكم الألمانية Urteil فهذه الكلمة مكونة من Ur بمعني الأصيل أو الأصل، وTeil بمعني جزء أو قسم، ومنه الفعل Teiln يقسم أو ينقسم أو ينفصل، وبذلك يكون معني الحكم هو الانقسام الأصيل للفكرة. راجع الموسوعة فقرة (١٦٦) إضافة. وW.T.Stace «فلسفة هيجل» فقرة (٣٢٣). والدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه شلنج ص١١٨ القاهرة ١٩٦٥.

المنطق الصورى؛ لأن صورة الحكم ليست – كما هى الحال فى المنطق الصورى – فى حياد مع المضمون. لأن المنطق الصورى يعنى بصورة القضية دون مادتها. ومن هنا تساوت عنده قضايا مثل «هذه الوردة حمراء» و «هذه الصورة جميلة» مع أنهما مختلفان تماماً [1]. فليست الأنواع المختلفة من الأحكام على مستوى واحد، كلا، ولا هى ذات قيمة واحدة، وإنما هى تشكل سلسلة من الخطوات يقوم الاختلاف بينها على الدلالة للمحمول. وكون الأحكام مختلفة القيمة واضح فى طريقة تفكيرنا المألوفة، فنحن لا نتردد فى أن ننسب مقدرة ضئيلة جداً للشخص الذى يصدر حكماً مثل: «هذا الحائط أخضر اللون » أو «هذا الموقد ملتهب»، بينما نعزو مقدرة حقيقية للشخص الذى ينصب حكمه على الأعمال الفنية، ورؤية ما فيها من جمال، وما فى الأفعال الإنسانية من خيرية، وفى النوع الأول من الحكم نجد أن المضمون لا يشكل إلا كيفاً مجرداً يمكن معرفته بالإدراك الحسى المباشر، أما الحكم بأن عملاً من الأعمال الفنية جميل، أو أن فعلاً من الأفعال الإنسانية خير فهو يحتاج على العكس إلى مقارنته بالأعمال والأفعال التى ينبغى أن تكون، أعنى: بفكرة هذه الأعمال وتلك الأفعال[2].

٢٨٤ – ومن ناحية أخرى فإن الحكم يختلف عن القضية ، أو قل: إن الحكم الذى يعبر عن الهوية التامة بين الموضوع والمحمول (وإن كانت هذه الهوية تكون فى بدايتها ضمنية، ثم تتضح مع سير الجدل حتى تصل إلى منتهاها فى القياس) يختلف عن الجمل التى قد تحتوى موضوعاً ومحمولاً لا يعبران إلا عن حادثة فردية دون أن يكون بينهما علاقة كلية، وإنما يعبر الموضوع عن فعل مفرد أو حالة خاصة بعينها أو ما شابه ذلك. ومن هنا كانت عبارات مثل: «ولد قيصر فى روما عام كذا، وأشعل نار الحرب فى فرنسا لمدة عشر سنوات، وعبر

---

(١) قارن أيضاً ما يقوله مكتجارت من أن: «المنطق الصوري لا يفرق بين قضايا تافهة في قيمتها، وقضايا هامة، مثل: «لا واحد من الناس شرير..» و «لا واحد من الناس ذو شعر أخضر» فهاتان القضيتان من نوع واحد تماماً عند المنطق الصوري»

M.E. Mctaggart:"A Commentary", p.190.

(٢) Hegel: Enc.171 Z.

نهر ريبكون Rubicou... إلخ». هي قضايا وليست أحكاماً [١]. وإنه لمن العبث من ناحية أخرى أن نقول عن عبارات مثل: «لقد نمت الليلة الماضية نوماً عميقاً» أو «سلم سلاحك!»
:- «إنها أحكام» [٢].

٢٨٥ - والحكم من ناحية أخرى ليس نشاطاً ذاتياً خالصاً يجمع بين فكرتين داخل الفكرة ، فالموضوع ليس له محمول، وإنما هو المحمول [٣]. ونحن حين نقول «هذه الوردة حمراء» أو «هذه الصورة جميلة» فإننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من خارج إلى الصورة، أو الاحمرار إلى الوردة، وإنما نقول تلك هي الخصائص المناسبة لهذه الأشياء. وينتج من ذلك أن الرابطة لا تعبر فحسب عن هوية الموضوع والمحمول، وإنما تعبر عن موضوعية الحدين أيضاً [٤]. ذلك لأن الفكرة تميز نفسها بنفسها، وانقسام الفكرة هذه إلى عناصرها - وهو الانقسام الذي تحدثه الفكرة من ذاتها - هو الحكم. فالفكرة هي الجزئي ضمناً، إلا أن هذا الجزئي لا يظهر صراحة باديء ذي بدء، وإنما يظل في وحدة شفافة مع الكلي، وهكذا نجد مثلاً أن النبات يتضمن الجزئي الخاص به (كالجذر والأفرع والأوراق..إلخ.) إلا أن هذه التفصيلات لا توجد في أول الأمر إلا بالقوة، ولا تتحقق بالفعل إلا حين تتفتح البذرة، وهذا التفتح هو الحكم في النبات [٥]. فالنبتة بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها، أعني أن تصير شيئاً فشيئاً فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها. وهذا المثال يعيننا على أن نبين كذلك: أنه لا الحكم ولا الفكرة توجد في رؤسنا فقط، أو

---

(١) قارن كذلك العبارات التي ذكرها في المنطق الكبير مثل: توفي أرسطو عن ثلاثة وسبعين عاماً. إلخ ويعقب هيجل أنها قد تتضمن عنصر الحكم، إذا تساءلنا عن زمن وفاة الفيلسوف، أو عمره حين توفي. مثلها مثل عبارات «لقد توفي صديقي فلان» فهي جملة وليست حكماً إلا إذا كانت إجابة عن سؤالنا عما إذا كان فلان هذا قد توفي أم أن ذلك مجرد إشاعة». المنطق الكبير جـ٢ ص٢٦١.

(٢) Hegel: Enc. (167)

(٣) G.R Mure: "A Study", p.170.

(٤) G.R Mure: Op. cit., p.170.

(٥) Hegel: Enc.,166. Z.

نقوم نحن بتكوينها؛ ذلك لأن الفكرة هي قلب الأشياء ومركزها، وهي التي تجعل الأشياء على ماهي عليه، ومن هنا كان تكوين فكرة عن شيء ما يعنى أن نصبح نحن على وعى بفكرة هذا الشيء، وحين نتقدم أكثر من ذلك ونحكم على هذا الشيء، فإننا لا نقوم بفعل ذاتي فننسب هذا المحمول أو ذاك إلى موضوع، بل إننا على العكس نلاحظ الموضوع في طابعه النوعي كما تضعه فكرته. ومن هنا أمكننا أن نقول: «إن كل شيء حكم»، كما سنقول فيما بعد: «إن كل شيء عبارة عن قياس:» (موسوعة ١٨١).

٢٨٦ - وتنقسم الأحكام إلى أربعة أقسام [١].. هي:

أولاً : الحكم الكيفى　　　　ثانياً : الحكم الانعكاسى

---

(١) نلاحظ أن هيجل هنا تخلي عن التقسيم الثلاثي الذي يسير عليه المنهج الجدلي. ويرجع ذلك إلي تأثره بتصنيف «كانت» للأحكام. ويقول «فندلي»: «إن هيجل هنا يصب خمراً جديدة في زقاق قديمة». «هيجل دراسة جديدة ص٢٣٣». وهو يشير بذلك إلي التصنيف الكانتي المشهور للأحكام. ولابد من الإشارة هنا إلي تصنيف «كانت» للأحكام - طالما أن هيجل يتابعه في هذا التصنيف - لأن ذلك سوف يلقي الكثير من الضوء علي التصنيف الهيجلي. يقول كانت في نقد العقل الخالص: «لو أننا جردنا كل ما في الحكم من مضمون، وتأملنا الصورة العقلية وحدها، لوجدنا أن وظيفة الفكر في الحكم يمكن أن تكون علي أربعة أقسام، يتكون كل قسم منها من لحظات ثلاث علي النحو التالي:

(١) أحكام الكم:
أ - كلية
ب - جزئية
جـ - شخصية

(٢) أحكام الكيف:
أ - موجبة
ب - سالبة
جـ - معدولة

(٣) أحكام النسبة أو الإضافة:
أ - حملية
ب - شرطية متصلة
جـ - شرطية منفصلة

(٤) أحكام الجهة
أ - احتمالية
ب - إخبارية
جـ - يقينية

ثم يضيف كانت بعد ذلك بعض الملاحظات، منها: أن الحكم الشخصي في القياس يمكن أن يعامل معاملة الحكم الكلي.. إلخ. (Critique of Pure Reason, p.73-4) ،وما يهمنا هنا هو أن هذا التقسيم للأحكام هو نفسه تقسيم هيجل مع بعض التعديلات، فهيجل يقسم الأحكام علي النحو التالي:

(١) أحكام الكيفي
أ - موجبة

(٢) الحكم الانعكاسي:
أ - فردية =

ثالثاً : حكم الضرورة　　　　رابعًا : حكم الفكرة

١ - الحكم الكيفي:

٢٨٧ - انقسمت عوامل الفكرة في الحكم، فهي الآن مستقلة بعضها عن بعض، وهكذا نجد أن الحكم هو خروج الفكرة إلى الآخرية، وهي في القياس تعود إلى نفسها وتضم عواملها معاً من جديد في هوية مطلقة. ومن هنا كانت الأنواع المختلفة من الحكم تؤلف حركة تدريجية تسير بها الفكرة من الاستقلال الكامل لعواملها إلى أن تعود هويتها التي تصل إليها أخيراً في القياس:

= ب - سالبة　　　　ب - جزئية

جـ - معدولة　　　　جـ - كلية

(٣) حكم الضرورة:　　　　(٤) حكم الفكرة:

أ - حملية　　　　أ - إخبارية

ب - شرطية متصلة　　　　ب - احتمالية

جـ - شرطية منفصلة　　　　جـ - يقينية

ومن هنا نري أن هيجل يتفق مع كانت في تقسيمه للأحكام: فالحكم الكيفي عند هيجل هو نفسه أحكام الكيف عند كانت، وأحكام الانعكاس عنده تقابل أحكام الكم عند كانت، وأحكام الضرورة تقابل أحكام النسبة، وأحكام الفكرة تقابل أحكام الجهة، إلا أن هناك مع ذلك اختلافات واسعة. فهيجل قد عدل في معني هذه الأحكام وترتيبها حتي تتفق مع فكرته بصفة عامة، ومع سير الجدل بصفة خاصة. وأهم ما تجدر ملاحظته هو أن الأحكام عند كانت يمكن أن تتداخل، فهذا الحكم مثلاً «بعض الطيور لا تهاجر» هو حكم سلبي إذا نظرنا إليه من ناحية الكيف، وهو حكم جزئي إذا نظرنا إليه من ناحية الكم وهو حكم حملي من حيث النسبة، وهو حكم إخباري من حيث الجهة، لكن تصنيف هيجل لا تتداخل فيه الأحكام الأربعة علي الإطلاق. وكذلك نجد أن التصنيف التقليدي للأحكام يجعلها كلها علي مستوي واحد - كما سبق أن رأينا - فليس فيها حكم يعبر عن مرحلة أعلي من غيره. وليست هناك صورة من صور الحكم أتم وأكمل من غيرها. في حين أن تصنيف هيجل للأحكام، من ناحية، يمثل سلسلة صاعدة: فهناك تطور داخل كل فئة، وتطور من فئة إلي أخري. وهذه الفروق - بين التصنيف الكانتي والتصنيف الهيجلي - لابد أن تسير بالضرورة جنباً إلي جنب مع فروق أخري في مضمون المستويات المختلفة للحكم. ومن هنا نجد أن هيجل في مرحلة الكيف يدرس الأحكام التي تعبر عن واقعة جزئية عرضية، وفي مرحلة الانعكاس (الكم عن كانت) يدرس الأحكام التي تكون لها محمولات تشير إلي علاقة بشئ آخر، مثل: فان، نافع، مفيد... إلخ. وفي مرحلة الضرورة (النسبة عند كانت) يدرس الأحكام التي تعبر عن ارتباطات ضرورية، وفي مرحلة الفكرة (الجهة عند كانت) يدرس الأحكام التي هي أحكام القيمة مثل: جميل، وحسن.... إلخ. راجع فيندلي: «هيجل دراسة جديدة» ص٢٣١ وما بعدها..

وعلى ذلك فأول صورة من صور الحكم هى الصورة التى نجد فيها عاملى الفردية والكلية، أو الموضوع والمحمول مستقلين غير مرتبطين. وهذا يعنى أننا نبدأ بالحكم المباشر، وهو حكم الكيف. وأول صورة من صوره هى:

الحكم الموجب:

٢٨٨ - وصورة هذا الحكم هى «الفردى هو الكلى» وكل من الحدين مباشر؛ فالفردى المباشر هو موضوع فرد، مثل: «هذه الوردة»، والكلى المباشر هو الكلى الذى ليس فيه توسط، أو الذى لا يحتوى على الجزئى والفردى، أى: الكلى المجرد [1]. ولأنه كلى معزول ولا يرتبط ارتباطاً حقيقياً بالموضوع فهو بالتالى خاصية معزولة، أو كيف للموضوع. ومن هنا نصل إلى هذا الحكم «هذه الوردة حمراء». فالاحمرار ليس ضرورياً، ولا يرتبط ارتباطاً ذاتياً بالوردة، وإنما هو خاصية عارضة فقط لصقت بالوردة صدفة واتفاقاً ولازمتها [2]. فليس ثمة ضرورة تبين لنا لماذا لابد أن تكون الوردة حمراء، إذ أن فكرة الوردة والاحمرار ليس بينهما ارتباط منطقى ، وهنا يظهر مباشرة هذا اللون من الحكم، طالما أنه ليس هناك علاقة حقيقية بين الموضوع والمحمول.

الحكم السالب:

٢٨٩ - وإذا كان من الممكن أن ننظر إلى الموضوع على أنه الفردى وإلى المحمول على أنه الكلى، فإن من الممكن كذلك أن نعكس هذه العلاقة، فننظر إلى الموضوع على أنه الكلى وإلى المحمول على أنه الفردى. فيمكن أن ننظر مثلاً إلى كلمة «حمراء» على أنها تعنى بعض المعطيات الفردية التى أمامنا، بينما ننظر من ناحية أخرى إلى «الوردة» على أنها شيء كلى يجمع هذا المعطى الذى أمامنا وغيره من المعطيات. أو بعبارة أخرى إن عدم حقيقة الحكم المباشر تكمن فى التباين بين صورة الحكم ومضمونة، فقولك «هذه الوردة حمراء»

---

(١) الكلي هنا ليس هو الكلي الخاص بالفكرة والذي يشمل الجزئي والفردي والذي سبق أن تحدثنا عنه كعامل من عوامل الفكرة. وإنما هو يظهر في أول صورة من صور الحكم على أنه كلي مجرد أو عرضي.

(٢) ولهذا تسمي هذه الفئة من الأحكام أيضاً باسم أحكام الملازمة Inharenz , Inherence، أو أحكام الوجود المتعين Dasein ؛ لأن الحكم فيه ينصب علي الوجود المتعين ويصفه بصفة تصادف أن لازمته مثل: «هذا القط أسود»، أو «هذا المصباح أزرق».. إلخ.

يتضمن عن طريق الرابطة المنطقية اتفاق الموضوع والمحمول، مع أن الوردة باعتبارها شيئاً عينياً فإنها لا تكون حمراء فقط، إذ أن لها كذلك رائحة وشكل خاص وسمات أخرى كثيرة لا يتضمنها المحمول «حمراء». والمحمول بدوره عبارة عن كلى مجرد لا ينطبق على الوردة وحدها، فهناك أشياء أخرى حمراء. ومن هنا نجد أن الموضوع والمحمول فى الحكم المباشر يتلامسان فقط فى نقطة بعينها، دون أن يغطى كل منهما الآخر تماماً[1]. وهكذا نجد أن الحكم الموجب حكم ناقص، ويرجع نقصه إلى تداخل الموضوع والمحمول فى الوقت الذى يهدف فيه الحكم إلى العثور على محمول يستوعب الموضوع تماماً ويوضحه، الأمر الذى لا نجده أمامنا فى الحكم الموجب[2]. إذ أننا نجد أن المحمول ينطبق على أشياء لا حصر لها، وكذلك الموضوع، وهكذا يتناقض الحكم الموجب مع نفسه[3]. ومن هنا يقودنا إلى صورة يتضح فيها صراحة عدم التكافؤ بين الفردى والكلى، أو التفاوت بين الموضوع والمحمول . وهذا ما نجده فى الحكم السلبى «هذه الوردة ليست حمراء» وصورته هى «الفردى ليس هو الكلى».

الحكم المعدول[4]

٢٩٠ – الواقع أن الحكم السلبى هو نفسه حكم إيجابى، لأن إنكارك أن الوردة حمراء هو إثبات ضمنى، بأن لها لوناً، أى أن لها لونا آخر غير اللون الأحمر، وهذا نفسه حكم إيجابى. وبمعنى آخر: إن الحكم بأن «هذه الوردة ليست

---

(١) Hegel: Enc.172 Z.

(٢) وهو ما سوف نصل إليه في النوع الأخير من الأحكام، وهو حكم الفكرة.

(٣) التناقض هنا مزدوج لأن الاحمرار ليس في هوية مع الوردة، إذ أن هناك أشياء أخري حمراء غير الوردة. ومن ناحية أخري فإن الوردة لا تتحد مع الاحمرار في هوية واحدة لأن كل فرد له أكثر من كيف واحد، أي قد توصف الوردة بصفات أخري غير الاحمرار. قارن مكتجارت ص٢٠٠. وهذا ما يسمي في المنطق الصوري بتداخل الألفاظ.

(٤) الواقع أن ترجمة «"Unendliche Urteil"» بالحكم المعدول قد تكون ترجمة غير دقيقة، فالقضية المعدولة كما يعرفها الجرجاني هي: «القضية التي يكون حرف السلب جزءاً للشئ سواء كانت موجبة أو سالبة، أما من الموضوع فتسمي معدولة الموضوع كقولنا «اللاحي جماد». أو من المحمول فتسمي معدولة المحمول كقولنا «الجماد لا عالم». التعريفات للجرجاني ص١٥٠. وهذا المعني يختلف عن المعني الذي يقصده هيجل؛ لأن الحكم المعدول عنده هو الحكم الذي يقرر الانفصال الكامل بين الموضوع والمحمول، مثل: «العقل ليس فيلا»، أو «الأسد ليس مائدة»، أو «الفهم ليس أحمر»... إلخ. وهو يوضحه بمثال عيني فيقول: «المرض=

حمراء» يعنى أن «الوردة ليست حمراء، ولكن لها لوناً آخر» وهذا يعطينا حكماً موجباً هو «الوردة لها لون ما» وصورته هى «الفردى هو الجزئى». إلا أننا سبق أن بينا أن الحكم الموجب حكم ناقص. وهكذا نصل إلى القول بأن المحمول غير كافٍ بالنسبة للمحمول، ولكنه هنا يصل إلى أعلى صور النقص فى الحكم المعدول، حيث نجد أن المحمول يتوقف عن أن يقول شيئاً عن الموضوع، وتصبح صورة الحكم كلها زائفة، حيث نلتقى بعدم اتفاق كامل بين الموضوع والمحمول، فقولك «إن الوردة ليست فيلاً» أو «إن العقل ليس منضدة» لا يعنى شيئا ألبته. فأنت لا تقول شيئا واضحاً أو شيئاً حقيقياً. وبحثا عن هذا الشيء الحقيقى لابد لنا من الانتقال إلى فئة أخرى من الأحكام لا تصف الموضوع بكيفياته العارضة، وإنما تصفه من حيث علاقته بغيره، أى لابد أن ننتقل من أحكام الملازمة إلى أحكام الانعكاس.

٢ – حكم الانعكاس:

٢٩١ – انتهينا فى الحكم المعدول إلى تباين كامل بين الموضوع والمحمول أو بين «الفردى والكلى» فالموضوع ليست له علاقة الآن أياً كان نوعها بالمحمول، والمحمول بدوره قد تحرر تماماً من الموضوع وترك الموضوع يقف وحده معزولاً مجرد فردي يرتبط بذاته ويحذف المحمول تماماً، ولكن الحكم لابد أن يقرر شيئا عن العلاقة بين الموضوع والمحمول.. وبما أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق كان ذلك حكماً بأنه ليس هناك حكم.

وهذا التناقض الذاتى للحكم المعدول يضطرنا إلى السير إلى دائرة جديدة، فما دام الموضوع عبارة عن فرد معزول يحذف المحمول، فإن المحمول يصبح شيئاً

= عبارة عن حكم سلبي فقط، بينما الموت هو حكم معدول؛ ذلك لأننا في المرض نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سلبت، ولكن نجد في الموت أن الجسد والروح «أعني الموضوع والمحمول قد انفصلا تماماً» – الموسوعة فقرة ١٧٣ إضافة ولكني سايرت في ترجمة هذا المصطلح الترجمة العربية لتصنيف الأحكام عند كانت، راجع مثلاً الأستاذ يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢١١، والدكتور زكريا إبراهيم في كتابه «كانت: أو الفلسفة النقدية» ص ٨٩.

آخر غير الموضوع تماماً: إلا أن الحذف نفسه هو أولاً وقبل كل شيء علاقة. وهكذا نصل إلى فكرة حكم يعبر فيه المحمول عن علاقة بموضوع هو آخر بالنسبة إليه. وما دامت هذه العلاقة لم تحدد بأى آخر جزئى، فهى الآخرية بصفة عامة، أى عالم الأشياء الأخرى، وهذا هو حكم الانعكاس الذى لا يكون فيه المحمول عبارة عن كيف عارض: كالأحمر، أو الاخضر، أو الملتهب... إلخ. وإنما يكون صفة مثل : مفيد، نافع، ضار، ثقيل، خطر، صحى... إلخ. ومثل هذه المحمولات تعبر عن العلاقة بين الموضوع والأشياء الأخرى، أو العالم بصفة عامة، فلو قلنا «هذا المنزل نافع» فإن ذلك يعبر عن علاقة المنزل بالمطالب البشرية، ويصدق ذلك على حكم آخر مثل :«هذا الجسم ثقيل» فهو يعبر عن علاقة الجسم بالجاذبية الأرضية. وبما أن مثل هذه الأحكام تعبر عن النسبة، أو الإضافة، أو الارتباط بالأشياء والتوسط بدلاً من مباشرة الحكم الكيفى، فهى من ثم تقابل دائرة الماهية وتسمى بأحكام الانعكاس. (ستيس فقرة ٣٣٢).

٢٩٢ - ويختلف حكم الانعكاس عن الحكم الكيفى فى أن محموله ليس كيفاً مباشراً أو مجرداً، وإنما هو حكم يكون فيه الموضوع على علاقة بشىء آخر. فلقد كنا نقول مثلاً: «هذه الوردة حمراء». ونحن فى هذه الحالة ننظر إلى الموضوع فى فرديته المباشرة دون الإشارة إلى شىء آخر، ولو قلنا من ناحية أخرى: «هذا النبات صحى»، و «هذا العشب له فوائد طبية» فإننا فى هذه الحالة ننظر إلى الموضوع وهو النبات أو العشب فى علاقته بشىء آخر (وهو المرض الذى يعالجه) عن طريق محموله (وهو كلمة صحى، أو له فوائد طبية) ، وقل مثل ذلك فى أحكام أخرى مثل : «هذا الجسم مرن» أو «هذه الوسيلة نافعة» أو «هذه العقوبة رادعة». فنحن فى جميع هذه الأمثلة نجد أن المحمول هو مقولة من مقولات الانعكاس، وهى كلها تعبر عن تقدم أبعد من الفردية المباشرة التى كانت للموضوع فى الحكم الكيفى، وإن لم تؤدِّ أى منها إلى الفكرة التامة الكاملة عن الحكم. (موسوعة ١٧٤ إضافة).

الحكم الفردى:

٢٩٣- لقد كان المحمول فى الحكم الكيفى هو الذى يتطور. وقد أخذ

يتطور حتى اتضح شيئاً فشيئاً أنه لا يناسب الموضوع. أما فى أحكام الانعكاس فالموضوع هو الذى يتطور وسوف يتطور حتى يصبح شيئاً فشيئاً أكثر كفاية للمحمول، وفى هذه الحالة سوف يتم التطور عن طريق تغيير كم الموضوع.

ونحن نجد أن أول صورة من الحكم الانعكاسى هى صورة «الفردى هو الكلى» وهى نفسها أول صورة من صور الحكم الكيفى وهو الحكم الموجب. والفرق بينهما أن الفردية فى المثلث السابق كانت جزءاً من طبيعة الحكم باعتباره حكماً كيفياً[1]. أما هنا، فإن الفردية ليست إلا الصورة التى نبدأ منها فحسب والتى نستطيع أن نعدّ لها إذا اتضح أنها غير مناسبة. وعلى ذلك فأول صورة من صور أحكام الانعكاس هى صورة الحكم الفردى، وهى: «الفردى هو الكلى»، مثل: «هذا المنزل نافع»، أو «هذا العشب سام»... إلخ.

الحكم الجزئى:

٢٩٤ – غير أن محمولات مثل: «نافع» و «مفيد» و «صحى» وما شابه ذلك لا تعبر فى الواقع عن حقيقة الموضوع فهى شأنها شأن محمولات الحكم الكيفى: عارضة، بمعنى أنها لا تكون جزءاً من طبيعة، ومن ثم فليس هناك ارتباط ضرورى بين الموضوع والمحمول. مع أننا لكى نبلغ الحكم الكامل لابد أن نجد أن المحمول يقرر الطبيعة الجوهرية الداخلية للموضوع، بحيث تكون العلاقة بين الاثنين باطنية وضرورية. وهذا ما لا نجده فى الحكم الفردى (الفردى هو الكلى) ومن ثم فليس صحيحاً فى هذه المرحلة أن الفردى هو الكلى، أى: «ليس الفردى هو الكلى»[2]. وإنما الصحيح أن الجزئى هو الكلى. وهكذا نصل إلى الحكم الجزئى

---

(١) كانت صورة الأحكام الكيفية كلها هي صورة الفردية مثل: «الفردي هو الكلي» و «الفردي هو الكلي» و «الفردي هو الجزئي» ولهذا يبدأ حكم الانعكاس بنفس صورة الفردي هو الكلي في محاولة لإصلاح النقص في الأحكام السابقة. قارن مكتجارت «شرح علي منطق هيجل». ص٢٠٨.

(٢) قلنا فيما سبق: إن التغيير سينصب علي الموضوع، ومن هنا وقع السلب علي الموضوع، فقلنا: ليس الفردي هو الكلي، أو «ما ليس فردي هو الكلي»، أى «الجزئي هو الكلي»، ويعترض «ستيس» علي التغيير الذي ينصب علي الموضوع، ويري أنه ليس هناك ما يبرر منطقياً مثل هذا التغيير – قارن ستيس فلسفة هيجل (٣٢٦).

مثل: «بعض المنازل نافعة» أو «بعض العشب سام»... إلخ. فقولك: «هذا النبات صحى» لا يتضمن فحسب أن هذا النبات المعين مفيد للصحة. وإنما يتضمن كذلك أن هناك أنواعا أخرى متعددة من النبات مفيدة للصحة أيضا، وبذلك يكون لدينا الحكم الجزئى «بعض النبات مفيد للصحة» و «بعض الناس مخترعون»... إلخ. فعن طريق الجزئية يفقد الفرد المباشر استقلاله ويدخل فى علاقة مع شىء آخر. «فهذا الإنسان» لا تعنى هذا الإنسان الفرد وحده، وإنما تعنى أنه يقف بجانب أناس آخرين ويصبح واحداً وسط جماعة، ولهذا السبب بالضبط يندرج تحت الكلى الخاص به. (موسوعة فقرة ١٧٥ إضافة).

الحكم الكلى:

٢٩٥ - الحكم الجزئى هو حكم موجب وسالب فى آن واحد؛ فلو كانت بعض الأجسام مرنة لكان من الواضح أن بعضها الآخر ليس مرناً. ومن هنا يتضح تناقض الحكم الجزئى. .لقد كنا نحاول فيه أن نعبر عن طبيعة الشىء، إلا أن ذلك لم يتحقق بل اتضح أنه لوكان الحكم الجزئى صادقاً فسوف يكون هناك شىء آخر لابد أن يكون صادقا بدوره، مع أنه غير موجود فى الحكم الجزئى، فالحكم الجزئى يقرر عن فئة معينة أن بعض أعضائها لهم كلى معين . إلا أن ذلك يترك الباب مفتوحاً لأن يكون بعضها الآخر ليس له هذه الخاصية، ومن ثم فنحن نقول عن كل فرد من أفراد هذه الفئة إنه قد تكون له هذه الصفة وقد لا تكون ، مع أننا ننشد القول بأن هذا الفرد له هذه الخاصية. ومن هنا، فإن حكمنا لابد أن يشمل كل الأفراد، وهكذا نصل إلى الحكم الكلى مثل: «كل الناس فانون» «كل المعادن موصلة للحرارة»... إلخ...

٣ - حكم الضرورة:

٢٩٦ - وصلنا إلى الحكم الكلى الذى يقرر أن «كل الناس فانون» و «كل

المعادن موصلة للحرارة»، إلا أننا لابد أن نلاحظ أن الكلية هنا لابد أن تكون كلية ضرورية وليست مجرد إحصاء أو كلية عادية ، بمعنى آخر لابد أن تكون الكلية شاملة لهؤلاء الأفراد بالذات دون أن تشمل غيرهم، لأنها لو شملت غيرهم فسوف نعود من جديد إلى الحكم الجزئى. ولعلاج هذا النقص لابد من الانتقال من هذه الأحكام التى يكون فيها الموضوع مجرد إحصاء، أو كلية عددية إلى أحكام يكون فيها الموضوع جنساً. أى أننا بدلاً من الحديث عن كل الناس، أو عن كل المعادن، لابد أن نكون أحكاماً عن الإنسان بما هو كذلك. والمعادن بما هى كذلك. وهكذا نرتفع إلى فئة جديدة من الأحكام، هى أحكام الضرورة التى يكون فيها الموضوع نوعاً، والمحمول جنساً مثل: «الإنسان فان» «الذهب معدن» «الورد نبات»... إلخ.

الحكم الحملى:

٢٩٧ - وأول صورة من صور حكم الضرورة هى الحكم الحملى الذى نربط فيه بين نوع معين كالورد بما هو كذلك، بالجنس الذى يكون هذا النوع جزءاً منه وهو النبات فى هذه الحالة، فيكون لدينا حكم مثل: «الورد نبات» أو «الذهب معدن».... إلخ. وهذا هو الحكم المباشر فى أحكام الضرورة، وهو يقابل مقولة الجوهر فى دائرة الماهية. وجميع الأشياء عبارة عن حكم حملى، يعنى أن لها طبيعة جوهرية تشكل جوهرها الثابت غير المتغير، وحين ندرس الأشياء من حيث أنواعها، ومن حيث إن النوع هو الذى يحدد طبيعتها بالضرورة نجد أن الحكم الحملى يبدأ فى الظهور. وإنه لمن الخطأ أن نحذو حذو المنطق الشائع فنظن أن حكماً مثل : «الذهب غال» هو نفسه حكم مثل: «الذهب معدن»؛ ذلك لأن كون الذهب غالياً مسألة خارجية عن الذهب، ترتبط بحاجتنا وميولنا، وطريقة حصولنا عليه، وبظروف أخرى كثيرة. مع أن الذهب يظل هو هو بقيت هذه الظروف أو زالت، وارتفع سعره أو انخفض. أما كونه معدناً فإن ذلك - على العكس - يشكل الطبيعة الجوهرية للذهب، بغض النظر عن جميع الظروف الأخرى. وقل

مثل ذلك فى قولنا: «زيد إنسان»، فإننا نعنى بذلك أنه مهما كانت الصفات الأخرى الموجودة فى زيد فإنها لن يكون لها معنى أو قيمة إلا إذا اتفقت مع طبيعته الجوهرية، أى مع كونه إنسانا(١).

الحكم الشرطى المتصل:

٢٩٨ - إلا أن الحكم الحملى هو إلى حد ما حكم ناقص؛ ذلك لأنه يفسح المجال لعامل الجزئية. صحيح إن الذهب معدن، إلا أن الفضة، والنحاس، والحديد معادن هى الأخرى. ولهذا لابد - أن نسير من الحكم الحملى إلى الحكم الشرطى المتصل الذى يمكن أن يعبر عنه فى هذه الصورة: «إذا وجدت أ وجدت ب» ونفس هذا السير هو السير الذى سرناه من قبل فى تقدمنا من مقولة الجوهر إلى مقولة السبب والنتيجة، ففى الحكم الشرطى المتصل نجد أن الخاصية النوعية للمضمون تظهر على أنها متوسطة ومعتمدة على شىء آخر ، وتلك هى - على وجه الدقة - العلاقة بين السبب والنتيجة. فما كان ضمنياً فى الحكم الحملى يظهر صريحاً فى الحكم الشرطى المتصل مثل: «إذا كان هذا ذهباً فهو معدن» فهذا الحكم يخبرنا بأنه إذا كان هناك شىء ما من نوع معين فإنه لابد أن يكون كذلك جزءاً من نوع أعم منه. وأساس هذا الحكم سيكون دائما طبيعة نوعية تتفق مع الجنس(٢).

الحكم الشرطى المنفصل:

٢٩٩ - إلا أن هذا الأساس قد لا يكون واضحاً تماماً، فقد تكون هناك أحكام شرطية متصلة لا تظهر فيها الرابطة الضرورية بين المقدم والتالى؛ لأنها لا تعتمد على هوية واضحة. وهذا النقص يعالجه الحكم الشرطى المنفصل حيث يظهر الجنس نفسه كمحمول وموضوع فى آن واحد، فهو يظهر فى كليته مرة، وفى مجموع أنواعه مرة أخرى. فإذا قلنا: إن «أ» لابد بطبيعتها أن تكون إما

(١) Hegel : Enc.177 Z.

(٢) J. N.Findlay : "Hegel" ; p.235.

«ب» أو «ج» فإننا نصل بذلك إلى الهوية، أى إلى الاتفاق الدقيق بين الموضوع والمحمول، وهو الاتفاق الذى كانت تسعى إليه كل الأحكام السابقة فى شىء من الغموض.

إلا أننا لابد أن نلاحظ أن الحكم الشرطى المنفصل لابد أن يكون حكماً ضرورياً لا حكماً تجريبياً، بمعنى أن الكلى فى الحكم الشرطى المنفصل لابد أن يحتوى على نفسه ضمن عناصره، وأن العنصر الآخر لابد أن يشمل مجموع أنواعه أو خصائصه. فقولك: إن اللون إما أن يكون بنفسجياً أو أزرق أو نيلياً أو أخضرأو برتقالياً أو أحمر، هو قول شبه تجريبى، أما الصورة الحقيقية لهذا الحكم الشرطى المنفصل فهى : اللون إما أن يكون لوناً خالصاً من ناحية، أو أن يكون وحدة بين النور والظلمة من ناحية أخرى. فالحدان فى الحكم الشرطى المنفصل متحدان فى هوية واحدة، فالجنس هو المجموع الكلى لأنواعه، والمجموع الكلى للأنواع هو الجنس. «هذه الوحدة بين الكلى والجزئى هى: الفكرة، والفكرة كما رأينا هى التى تكون مضمون الحكم[(١)].

٤ - حكم الفكرة:

٣٠٠ - انتهينا إلى أن الحكم الشرطى المنفصل يقرر هوية الموضوع والمحمول، فالموضوع (الجنس) هو نفسه المحمول (مجموع أنواعه). فالشىء نفسه يوضع مرة فى كليته فى الموضوع، ومرة أخرى فى جزئيته فى المحمول. إلا أن الحكم الشرطى المنفصل، مع أنه يظهر هوية الكلى والجزئى (الجنس ومجموع أنواعه)، فإنه يؤخذ عليه: أنه يترك الفردى بغير نصيب. فهو يبين لنا أن الكلى إنما يوجد فى أجزائه. ولكن لا يزال علينا أن نرى أن وجوده ينحدر إلى الأفراد. وبعبارة أخرى لايزال علينا أن نعثر على محمول كلى يتحد اتحاداً مطلقاً مع الموضوع الفرد، مثل: هذه الوردة، وهذه الصورة، وهذا الإنسان... إلخ. والحكم الفردى الذى يحقق لنا هذه الغاية هو حكم الفكرة. ولابد لمثل هذا

---

(١) Hegel: Enc.177. .s

الحكم أن يكون موضوعه فردياً ومحموله كلياً، ويتحدان مع ذلك فى هوية واحدة، فالمحمول لابد أن يكون فى كليته هو نفس الموضوع فى فرديته. وبعبارة أخرى لابد للمحمول أن يكون هو الطبيعة الكلية والجوهرية للموضوع. ولابد للحكم أن يقرر مدى اتفاق الموضوع أو اختلافه مع الطبيعة الجوهرية الخاصة، أى مع تصوره الكلى، أو مع ما يجب أن يكون. لابد أن يبين لنا أن الفرد - وهو الموضوع - يتفق أو يختلف عن طبيعته الخاصة، فالمحمول على ذلك هو المثل الأعلى الذى لابد أن يتفق معه الموضوع إذا كان الموضوع، هو ما يدل عليه فعلاً.

فالطبيعة الجوهرية الكلية للإنسان مثلاً هى «العقل». والحكم الذى يقرر ما إذا كان الإنسان عاقلاً أو غير عاقل سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الإنسان هو ما تتضمنه الفكرة الضرورية، أى عما إذا أكان هذا الإنسان إنسانا حقاً. وكون الإنسان أفطس الأنف فإن ذلك لا يمت بصلة لإنسانيته، فهو يظل إنساناً سواء كان أفطس الأنف أم لم يكن. ولكن القول بأن هذا الإنسان لا عقل له، فإن ذلك يهدم طبيعته، لأن العقل هو ماهية الإنسان. عاقل يساوى قولك: هذا الإنسان إنسان، لا بمعنى الهوية الفارغة، بل بمعنى أنه متطابق مع مثله الأعلى. ،فى قولنا هذا الإنسان إنسان فإننا نقول: إن هذا الإنسان «الفرد» إنسان (كلى). وعلى ذلك يمكن أن نقول: إن الموضوع والمحمول هما هنا الفردى والكلى على التوالى. وهما إلى جانب هذا التمييز متحدان اتحاداً مطلقاً، وعلى ذلك ففى الأحكام التى نحكم فيها بأن شيئا خيّراً أو جميلاً، فإننا نصل إلى الإعلاء الكامل للفرد فى الجزئى والكلى، وإلى التجسيد الكامل للكلى والجزئى فى الفردى، وهو ما كانت تتطلع إليه جميع الأحكام السابقة. والأحكام التى تقرر ما إذا كان الشىء أو الفعل حسناً أو سيئاً، جميلاً أو قبيحاً، هى تلك الأحكام التى طبقت عليها اللغة اسم الحكم. فنحن لا نقول عن زيد من الناس: إنه يصدر حكماً حين يصدر أحكاماً - سواء أكانت موجبة أو سالبة - من نوع «هذه الوردة حمراء» أو «هذه الوردة خضراء» أو «هذا الإطار يعلوه الغبار»... إلخ.

الحكم الإخباري:

٣٠١ - ويقرر الحكم الإخباري الاتفاق، أو الاختلاف مع المثل الأعلى، مثل: «هذا الفعل خير» أو «هذا السلوك حق» أو «هذا الإنسان عاقل»... إلخ. أي أن الموضوع هنا فرد مثل هذا الفعل، وهذا السلوك، وهو بما أنه فرد لا يمكن أن يكون بالضرورة خيراً أو حقاً... إلخ. إذ قد يظهر حكم معارض - له نفس الحق في الظهور - ينكر هذا الحكم ويقرر «هذا السلوك ليس خيراً».. وهكذا نضطر إلى الانتقال إلى الحكم الاحتمالي.

الحكم الاحتمالي:

٣٠٢ - الحكم الإخباري مثل «هذه الصورة جميلة» أو «هذا الفعل خير» لا يخبرنا لم كانت هذه الصورة جميلة؟ أو لم كان هذا السلوك خيراً أو حقاً؟. ومن ثم يواجه مباشرة بحكم مضاد هو «هذه الصورة قبيحة» أو «هذا الفعل سيىء». وهذا الحكم المضاد له نفس الحق في الظهور، وإن كان كلاهما في الواقع ليس له أي حق - وإنما هما معاً مجرد تقرير أو زعم، وكل منهما لذلك موضع شك في أيهما هو الحكم الصحيح، وهذا يعطينا الحكم الاحتمالي مثل : هذه الصورة قد تكونجميلة «وقد لا تكون»، وهذا الفعل قد يكون خيراً و «قد لا يكون».

الحكم اليقيني:

٣٠٣ -موضوع الحكم الاحتمالي شيء عرضي؛ فهو قد يوافق أو لا يوافق المثل الأعلى، ومن هنا يصبح واضحاً أنه يوافق أو لا يوافق المثل الأعلى بناء على سبب : أي أنه يشمل في جوفه سبباً للحكم بأن هذا الموضوع يتفق مع المثل الأعلى أم لا، ومن هنا فإننا نصل إلى حكم مثل : «هذا الفعل بما أنه عبارة عن كذا وكذا فهو خير» ؛ و «هذه الصورة بما أنها مرسومة بهذا الشكل فهي جميلة» وبهذا يرتفع الموضوع الآن من العرض إلى الضرورة، فالصورة لابد أن تكون جميلة؛ لأنها رسمت بهذا الشكل، أو بمعنى آخر: جمال الصورة قائم على طبيعة الصورة نفسها، فهي أساس نفسها، وإذا كان الشيء أساس نفسه

فهو ضرورى، ومن هنا كان مثل هذا الحكم هو: الحكم اليقينى.

والحكم اليقينى يقرر أن الفردى (هذه الصورة) يتحد فى هوية واحدة مع الكلى (جميلة) عن طريق - وبواسطة - الجزئى (بما أنها مرسومة بالشكل الفلانى)، وعلى ذلك فهذا الحكم يشمل عوامل الفكرة الثلاثة متميزة، ومع ذلك مندمجة فى هوية مطلقة، ومن هنا كان هذا الحكم هو الحكم التام، وهو حقيقة الحكم بصفة عامة. أضف إلى ذلك أنه يعطينا سبباً لما يقرره، وهو من هنا يحمل جذور القياس. وسوف يصبح قياساً كاملاً حين يصبح هذا السبب حداً أوسط يربط بين طرفى الحكم، ويبرر العلاقة بينهما.

ثالثاً: - القياس:

٣٠٤ - القياس هو مركب الفكرة والحكم.. فما كان برعماً فى الفكرة وحاضرا - وإن كان غير واضح فى الحكم - أصبح موجوداً وواضحاً فى القياس[١]. بعبارة أخرى: كانت عوامل الفكرة الثلاثة: الفردية، والجزئية، والكلية فى اتحاد غير متميز فى مقولة الفكرة بما هى فكرة، ثم تميزت وانقسمت فى الحكم، وهى تعود الآن إلى الوحدة والتميز معاً؛ فهى تظهر كحدود أو أطراف يربط بينها الحد الأوسط. فالقياس فكرة؛ لأنه يعبر عن هوية بسيطة (عن طريق الحد الأوسط)، وهو حكم؛ لأنه يوضح فى صورة حدود[٢]. وماذا عساه أن يكون إن لم يكن وضعاً صريحاً للفكرة، أعنى تحققاً كاملاً لها..؟ ومن هنا كان القياس هو الأساس فى كل فكرة صحيحة. وإذا كانت السمة التى تميز الحكم هو أنه يركز على الاختلاف والتباين بين لحظات الفكرة ولهذا قيل إنه نتاج للفهم - فإن القياس من ناحية أخرى يتسم بالتعبير عن هوية الأضداد، ولهذا فهو صورة العقل، ونتاجه[٣]. ومن هنا كان القياس هو أساس

---

(١) J. N. Findlay: "Hegel" ; p.238.

(٢) Hegel: Enc.181.

(٣) المنطق الأرسطي كله - عند هيجل - هو منطق الفهم؛ لأنه يضع أمامنا قائمة لصورة محددة الفكر، وهو لذلك عبارة عن تاريخ طبيعي للفكر المتناهي، وهو من هذه الزاوية لا يعبر عن العمود الفقري للتفكير الفلسفي عند أرسطو - راجع الموسوعة (١٨٧) وكذلك ج. ميور «مقدمة هيجل» صفحة ٨٢.

كل شيء (لأن العقل هو أساس كل شيء، والقياس هو صورته المناسبة) إذ يمكن أن نقول :إن كل شيء عبارة عن قياس... Alles ist ein Schlus .

والقياس كغيره من المقولات تعريف للمطلق، إذ المطلق الآن – فى هذه المرحلة التى وصلنا إليها – بأنه قياس، فالله ليس هو الكلى المجرد الفارغ، وإنما هو الكلى الذى يخرج من ذاته إلى الجزئى فى صورة الطبيعة، ثم يعود إلى نفسه من جديد فى الفردية العينية وهى الروح، وقل مثل ذلك فى الأشياء الموجودة بالفعل : فكل شيء منها عبارة عن فكرة وجودها يعنى تميز أعضائها ، وهكذا نجد أن الطبيعة الكلية للفكرة تصبح واقعاً خارجياً عن طريق الجزئية، وهى بذلك تصبح فرداً أو العكس، نجد أن الموجود بالفعل عبارة عن فرد يرتفع عن طريق الجزئية إلى الكلية ويتحد معها ، وهكذا ترانا نعارض الوهم الشائع الذى يرى أن الأفكار والمثل العليا ليست إلا أضغاث أحلام ، وأن الفلسفة ليست إلا نسقاً من هذه الأوهام ، أو أن الأفكار والمثل العليا أشياء أسمى براحل من أن توجد بالفعل .. أو أنها من الوهن بحيث لا يمكن أن يكون لها وجود بالفعل. فالحرية، والحق، والواجب، وما إليها لا تظل كليات مجردة فارغة، وإنما تميز نفسها وتظهر من خلال الجزئية على أنها هذه الحرية، وهذا الحق، وهذا الواجب[1]. وهى أقيسة؛ لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد الأوسط يجمع بين حدين أقصيين، والصورة القياسية بهذا الشكل هى صورة

---

(١) الموجود بالفعل هو الفرد «لأن الفردية هي سمة الوجود الفعلي» موسوعة (٢٠) ولكن هذا الموجود الفرد هو جزء من كلي: «فحين نتحدث عن حيوان معين نقول عنه: حيوان فرد، لأن الحيوان بما هو حيوان لا يمكن أن يرى، إلا أن هذا الحيوان الفرد من خواصه أن يكون حيواناً وهذا هو النوع الذي هو الكلي في هذه الحالة والذي يكون ماهيته». موسوعة (٢٤) إضافة. ومعني ذلك أن الكلي الذي يتجزأ أو يصبح فرداً هو حقيقة هذا الفرد أو هو ماهيته: «احذف من الكلب حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ماهو» (موسوعة (٢٤) إضافة). ومن هنا نستطيع أن نفهم قوله: إن الفكرة في عواملها الثلاث هي قلب الأشياء ومركزها وإن كل شئ يتحدد بواسطة الفكرة، ومن هنا أيضاً يتضح تعريف الشئ بأنه حكم أو قياس، فهو لا يعني أكثر من أن الشئ يتكون من عوامل الفكرة الثلاث. ومن هنا كانت المثل الأفلاطونية في نظر هيجل تجريدات جوفاء؛ لأنها انفصلت عن الأمثلة الجزئية التي تعبر عنها، ومن ثم فهي غير حقيقية، كما أنها بغير هذه الأمثلة لا وجود لها.

عامة للأشياء جميعا، فكل موجود هو جزئى يجمع بين الكلى والفردى، وإذا كنا لا نستطيع أحياناً أن نرى ذلك بوضوح فما ذلك إلا لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية فى صفائها ونقائها.

٣٠٥ - ولقد أسىء فهم القياس - كما أسىء فهم الفكرة، والحكم من قبل، فقيل: إنه مجرد صورة تفكيرنا الذاتى، أو إنه ليس إلا البرهنة على الحكم، ولا شك أن الحكم يؤدى بنا إلى القياس، إلا أن الانتقال فى هذه الحالة لا يكون بفعل ذاتى، وإنما الحكم نفسه هو الذى يتحول إلى قياس. والنقطة التى ينتقل بعدها الحكم إلى القياس إنما توجد فى الحكم اليقينى، ففى الحكم اليقينى نجد عندنا فرداً يربط نفسه بالكلى عن طريق خاصية جزئية، وهنا نجد أن الجزئى قد أصبح وسيلة أو واسطة بين الفردى والكلى، وذلك يعطينا الصورة الأساسية للقياس (التى تتكون من طرفين يربط بينهما الحد الأوسط) وسوف نجد أن الأنواع المختلفة من القياس تتحدد حين يتخذ الكلى والفردى وضع الحد الأوسط، فالقياس يبين لنا الفردية وهى صاعدة إلى الكلية من خلال الجزئية، أو الجزئية والكلية مرتبطان بواسطة الفردية، أو الفردية والجزئية بواسطة الكلية، وبهذا يظهر لنا الاعتماد المتبادل بين اللحظات الثلاثة، وهو اعتماد يتحقق بفعل اللحظات الثلاثة نفسها ولا يقوم به الفكر من خارج. والعلاقات التى تبدو خارجية وعرضية فى الأنواع الأولى من القياس تصبح داخلية وضرورية كلما تقدم سير الجدل نحوالأنواع الأخيرة. وذلك - فى الوقت نفسه - يمهد الطريق أمام الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

٣٠٦ - وللقياس ثلاثة أنواع هى [١].

١ - القياس الكيفى.

٢ - قياس الانعكاس.

٣ - قياس الضرورة.

١ - القياس الكيفى...[٢].

٣٠٧ - وأول أنواع القياس هو القياس المباشر، وفيه نجد عناصر الفكرة تواجه بعضها بعضاً دون أن ترتبط إلا برباط خارجى. فنحن لدينا - باديء ذى بدء - طرفان هما : الفردى، والكلى يربط بينهما الجزئى المجرد ، ولهذا يوضع الطرفان فى استقلال دون ارتباط حقيقى بينهما ، أو بينهما وبين الحد الأوسط. ولهذا قيل عنه: إنه قياس الفهم الذى من شأنه أن يترك الحدود بغير رابطة ضرورية، على اعتبار أن قياس العقل هو الذى نجد فيه الموضوع قد ارتبط بنفسه من خلال الحد الأوسط. ولهذا القياس ثلاثة أشكال هى:

الشكل الأول:

ف - جـ - ك .E. B. A

٣١٧ - والفكرة تكون فى هذا القياس فى أعلى درجات الاغتراب عن

---

(١) يري فيندلي أن هيجل في معالجة القياس يقوم بنفس العملية التي قام بها في الحكم، فهو هنا أيضاً يصب خمراً جديدة في زقاق قديمة ص٢٨٧ علي اعتبار أن هيجل يدرس في القياس الكيفي نفس الأشكال الأرسطية الثلاثة للقياس: الشكل الأول الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعا في الكبري ومحمولاً في الصغري (كل إنسان فان، سقراط إنسان... سقراط فان)، والشكل الثاني الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين (كل إنسان فان وبعض الناس فلاسفة... بعض الفلاسفة فانون) والشكل الثالث الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين (كل إنسان فان وبعض الناس فلاسفة. جبريل ليس فانياً..جبريل ليس إنساناً) وكذلك في فهمه للحدود: فالأكبر هو أوسعها في مجال الماصدقات والأصغر أقلها .. وهكذا راجع ستيس (٣٤٧). إلا أن هيجل لأغراضه الخاصة يغير في ترقيم الأشكال التقليدية، فالشكل الثاني عند هيجل هو الشكل الثالث في المنطق الصوري، والشكل الثالث عند هيجل هو الشكل الثاني في المنطق الصوري، ثم هو إلي جانب ذلك يضيف شكلاً رابعاً ليكون نظيراً للشكل الرابع الذي أضافه الطبيب المشهور جالينيوس (والذي يعرف أحياناً باسمه) المنطق الوضعي ص٠ ٢٥ إلي الأشكال الأرسطية، إلا أن الشكل الرابع عند هيجل يختلف عنه تماماً، وإن كان مثله في أنه زائد. راجع فيندلي ص٢٣٨.

(٢) يسمي هذا القياس كذلك بقياس الوجود المتعين Dasein راجع الموسوعة (١٨٣).

ذاتها: إذ نجد فيه شيئاً مباشراً هو الموضوع الفرد (ف)، تلحق به خاصية جزئية عارضة (جـ)، وعن طريق هذه الخاصية يتحول إلى الكلى (ك). كما هى الحال حين نقول مثلاً: الاحمرار لون، وهذه الوردة حمراء إذن «هذه الوردة لها لون» وتلك هى صورة القياس الشائعة التى يعالجها المنطق الصورى[1]. وهى الصورة التى نجد فيها الفردى يندرج تحت حد أوسط هو الجزئى، وهذا الجزئى يندرج بدوره تحت حد أوسع منه هو الكلى، فنصل إلى النتيجة وهى أن الفردى يندرج تحت الكلى، ويمكن أن نعبر عنه فى هذه الصورة:

جـ هى ك

ف هى جـ

.·. ف هى ك

إلا أننا نجد أن الحدود فى هذا القياس المباشر - كما حدث فى الحكم الكيفى - فى حالة حياد. فهى ترتبط بعلاقة قوية كما يزعم القياس، فالشىء هو شىء فرد كهذه الوردة أو هذا المنزل، والجزئى كيفية منعزلة يحدث أن تلازم هذا الفرد كاحمراره أو رائحته أو شكله... إلخ.

والكلى بدوره كيفية منعزلة أيضاً يحدث أن تلحق بالجزئى، وعلى ذلك نجد فى قياس مثل:

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة خضراء

إذن: هذه الفاكهة محبوبة

(١) الموسوعة فقرة (١٨٣) إضافة. وهذا الشكل هو الشكل الأول في المنطق الصوري إلا أن المنطق الصوري لا يهتم إلا بالصورة وحدها، في حين أن هيجل يهتم بالمادة أيضا. ومن هنا نراه يعلق أهمية كبيرة على الحدود كما فعل من قبل في معالجته للأحكام (E. B. A.) تشير هذه الرموز إلي الكلمات الألمانية Einzeln; Besonder; Allgemein.. وهي تعني علي التوالي: الفردي، الجزئي، والكلي.

إن كون الفاكهة خضراء هو مجرد واقعة، وليس ثمة ضرورة أو ارتباط منطقي بين اللون والفاكهة، وكذلك كونها محبوبة مجرد واقعة، فليس ثمة سبب جوهري لذلك، فالحدود كلها في حياد متبادل [١]. ومن هنا أمكن لهذا القياس أن «يبرهن» على نتائج تختلف فيما بينها أشد الاختلاف، وكل المطلوب هو العثور على حد أوسط نستطيع بواسطته الانتقال إلى النتيجة التي نريدها. وإذا جئنا بحد أوسط جديد فسوف نتمكن من البرهنة على شيء آخر، وبما أن الشيء العيني له كيفيات متعددة، فإننا نستطيع لذلك أن نجد حدوداً وسطى كثيرة، أما إذا أردنا أن نحدد أياً من هذه الكيفيات هي الأكثر جوهرية من غيرها؟ فإن ذلك يتطلب منا الانتقال إلى نوع جديد نركز فيه على كيفية واحدة يمكن أن تكشف عن بعض الجوانب الضرورية والهامة [٢].

الشكل الثاني:

جـ - ف - ك "B. E. A."

٣٠٨ - الشكل الأول عرضي تماما: فالحد الأوسط - لأنه جزئي مجرد - ليس إلا خاصية اتفق أن لحقت بالموضوع (الفردي) كاخضرار هذه الفاكهة، أو احمرار هذه الوردة، أو ارتفاع هذا المنزل... إلخ.

والموضوع: هذه الفاكهة، أو هذه الوردة، أو هذا المنزل - لأنه عيني تجريبي - فهو له كيفيات وخواص أخرى غير تلك الخاصية الجزئية. هذا من ناحية مادة الحدود. ويمكن أن نقول: إن الشكل الأول عرضي كذلك من حيث العلاقة بين الحدود. فالقياس حسب فكرته يربط بين الشيئين بحد أوسط ويجعلهما في هوية واحدة. ولكن المقدمتين في الشكل الأول لا ترتبطان إلا ارتباطاً مباشراً. وبعبارة أخرى لا يوجد بين المقدمتين الحد الأوسط المناسب. هذا إلى جانب أن كل مقدمة تحتاج إلى قياس خاص يبرهن عليها، بحيث تكون هي نتيجة له. ومع أن هذا القياس الجديد به مقدمتان مباشرتان فهو كالقياس

(١) W. T. Stace: op. cit.352

(٢) Hegel : Enc.184.

السابق يحتاج إلى البرهنة على مقدمتيه... وهكذا إلى ما لا نهاية. ونستطيع أن نقول باختصار: إن الشكل الأول يقرر علاقة بين حدود لا ترتبط، فقد كان الأمر مجرد مصادفة أن نختار إحدى الخواص الكثيرة للموضوع لكى تكون حداً أوسط: ومعنى ذلك أن الحد الأوسط، وإن كان يدل على أنه جزئى، إلا أنه فى الواقع يعالج فى هذا الشكل على أنه خاصة معزولة، أو على أنه مباشرة فردية، أى: على أنه فردى. ومن ثم فإن حقيقة هذا القياس سوف يُعبر عنها تعبيراً أفضل حين تسمح للحد الأوسط أن يكون صراحة على ما هو عليه فى الواقع، أى: أن يكون فردياً، ويعطينا ذلك: الشكل الثانى - وهو : جـ - ف - ك.

والحد الأوسط الآن هو الفردى - وكل من الحدين الآخرين أوسع من الحد الأوسط، ومن هنا فإن مقدمة ستقرر أن الحد الأوسط يندرج تحت الحدين الآخرين، وعلى ذلك سيكون الفردى موضوعاً فى المقدمتين، وستكون صورة القياس على النحو التالى:

ف هى ك

ف هى جـ

∴ جـ هى ك

إلا أننا نجد أن هذا القياس لم يغيير إلا فى ترتيب الحدود فحسب، فهذا الفردى هو كما سبق شىء فردى، والحدان الآخران هما صفتان عشوائيتان يتصادف ارتباطهما بنفس الموضوع مثل:

هذا الغراب أسود اللون

هذا الغراب مكروه

∴ اللون الأسود مكروه

فالنتيجة التى ينتهى إليها هذا القياس، وهى أن اللون الأسود مكروه، قد تكون صادقة فى الواقع، ولكن صدقها هذا لا يرجع إلى كونها نتيجة فى

القياس، وإنما هي شيء عرضي ، وهذه العرضية في الربط بين الجنس ونوع واحد من أنواعه هي ما تعبر عنه نتيجة هذا الشكل: (جـ هي ك) تعبيراً واضحاً[1]. وهو ما كان ضمنيا في الشكل الأول. غير أن ذلك لا يعني أننا لم نتقدم عن الشكل الأول، صحيح أن الحدود لا تزال غير مرتبطة إلا أن نتيجة هذا الشكل وهي (جـ هي ك) هي المقدمة الكبرى في الشكل الأول، ومن ثم فهذا الشكل يعالج النقص الموجود في الشكل السابق.

الشكل الثالث:

ف – ك – جـ "E. A. B."

٣٠٩ – كانت صورة القياس في الشكل الثاني على النحو التالي:

ف هي ك

ف هي جـ

∴ جـ هي ك

وهنا نلاحظ أن النتيجة أصبحت متوسطة عن طريق الفردي (جـ هي ك عن طريق ف) ونلاحظ كذلك أن مقدمته الكبرى ف هي ك متوسطة أيضا؛ لأنها نتيجة الشكل الأول، ومعنى ذلك أننا قد سبق أن برهنا عليها (ف هي ك عن طريق جـ) تبقى مع ذلك مقدمته الصغرى وهي (ف هي جـ)، فهي لا تزال غير متوسطة وواضح أنها لا يمكن أن تكون متوسطة إلا عن طريق ك وحدها. وهذا يعطينا الشكل الثالث: ف – ك – جـ، أي أن الفردي والجزئي يرتبطان عن طريق الكلي مثل:

(١) يشير ميور إلي أن ذلك هو السبب في أن النتيجة في الشكل الثالث الأرسطي لابد أن تكون جزئية – دراسة لمنطق هيجل ص٢١٤ والنتيجة في الشكل الثاني الهيجلي هي (جـ هي ك) وهي تعني أننا نجمع بين الكلي أو الجنس وهو: «مكروه»، وبين نوع واحد من أنواعه، وهو: اللون الأسود.

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة محبوبة

إذن هذه الفاكهة خضراء اللون[1].

وصورة هذا القياس هى:

جـ هى ك

ف هى ك

إذن: ف هى ك

ويكمن النقص فى هذا القياس فى أن الكلى - وهو الحد الأوسط - لا يرتبط ارتباطاً لازماً بين الحدين الآخرين. وهذا نقص يؤخذ على القياس الكيفى بأشكاله الثلاثة، وسوف يعالج فى ألوان تالية من القياس.

الشكل الرابع، أو القياس الرياضى...

ك - ك - ك A. A. A.

٣١ - توضع أشكال القياس الأرسطى الثلاثة [٢]- عادة - بعضها إلى جانب بعض دون أدنى جهد فى إظهار ضرورتها، أو بيان فحواها وقيمتها. ولا عجب إذن إذا ما رأينا هذه الأشكال تعالج على أنها صورية بحتة، مع أن لها فى الواقع مغزى حقيقياً مستمداً من ضرورة أن يكون كل عنصر أو لحظة من لحظات الفكر هو نفسه الفكرة كلها، ومعنى ذلك أن يكون هو نفسه حداً أوسط[٣]. ومع أن أرسطو شرح هذه الأشكال الثلاثة من القياس، إلا أنه كان

---

(١) هذه النتيجة في الواقع ليست سليمة: لأن إحدي المقدمتين مع النتيجة في هذا الشكل لابد أن تكون سالبة حتى تتجنب الحد الأوسط غير المستغرق . وهذا ما يعبر عنه في المنطق الصوري بالقول بأن النتيجة لابد أن تكون سالبة، راجع ميور دراسة ص٢١٥ وستيس (٣٥٤) وهي تبدو واضحة في القياس مثل: «كل تمساح يعوم، كل سمكة تعوم، إذن كل سمكة تمساح».

(٢) يري هيجل أن الشكل الرابع زائد، وهو إضافة إلي الأشكال الأرسطية الثلاثة موسوعة (١٨٧) ولكنه مع ذلك حاول أن يضع شكلاً يناظره، وهو مثله زائد - راجع فيندلي ص٢٣٨.

(٣) Hegel: Enc.187.

فى ميتافيزيقاه، وفى نظرياته عن الطبيعة والإنسان، أبعد ما يكون عن أن يتخذ - من هذه الصورة القياسية الخاصة بالفهم - أساساً يستند إليه. إن نظرياته الميتافيزيقية ما كان لها أن توجد لو أنه سار على قوانين الفهم أو خضع لها، فالفكرة النظرية هى التى كانت دائماً المبدأ الذى يسيطر على فلسفته. (موسوعة١٨٧).

٣١١ - الحدود غيَّرت أماكنها، وأصبح كل منها حداً أوسط على التوالى (الجزئى - الفردى - الكلى) إلا أن ذلك يؤدى إلى رفع أو إلغاء ما بينهما من اختلافات نوعية، ومن هنا لا يكون هناك فرق بين هذه العناصر الثلاثة المكونة للفكرة: فهى كلها متحدة مادام كل عنصر يمكن أن يحل محل الآخر. ويؤدى بنا ذلك إلى قياس نجد فيه هذه الحيادية الكاملة بين الحدود، بحيث تصبح حدود القياس مرتبطة بعلاقة التساوى أو الهوية الخارجية: هوية الفهم، وذلك هو القياس الكمى أو الرياضى الذى يقول: الشيئان المساويان لثالث متساويان (١). وصورته:

أ = ب

ب = جـ

______

.·. أ = جـ

٢ - قياس الانعكاس:

٣١٢ - القياس الرياضى - بخلوه الكامل من المضمون - ليس إلا النتيجة السلبية لسير الجدل فى القياس الكيفى. بيد أن هناك إلى جانب هذه النتيجة السلبية نتيجة أخرى إيجابية. لقد كانت الحدود الثلاثة فى القياس الكيفى معزولة غير مرتبطة وتعاند كل منها الأخرى، فهى لم تكن سوى: الفردية المجردة، والجزئية المجردة، والكلية المجردة. ولقد وضعت كل صورة من هذه

(١) Hegel: Enc.188.

الصور الثلاث المجردة بالتناوب - كحد أوسط. ولقد أخفقت كلها فى تحقيق وظيفة الحد الأوسط: وهى أن يكون اتحاداً عينياً للطرفين الآخرين، ولهذا بقى الطرفان فى حياد، ومن هنا تكون النتيجة الإيجابية لهذه العملية هى أننا لابد أن نضع الحد الأوسط كما يجب أن يكون فعلاً، أي: اتحاداً عينياً. وبما أن الأطراف هى أولاً: الفردية، والكلية - فإن الحد الأوسط سيكون هو الجزئية التى تجمع فى جوفها بين الفردية والكلية: مثل هذا القياس سيكون هو قياس الانعكاس، لأن عوامل الفكرة لن تظل مجرد تجريدات، وإنما سوف تتوسط كل منها الأخرى توسطاً حقيقياً فى الحد الأوسط. وأول صورة من صور هذا القياس هى:

قياس الكل:

٣١٣ - لن يكون الحد الأوسط هنا مجرد طابع جزئى، بل سيكون هو الجزئية التى تتألف من جميع أفراد الموضوع التى لها مثل هذا الطابع [1]. ومن هنا سنقول: كل المعادن، وكل الناس... إلخ. وفى هذا الحد سنجد أن جميع الأفراد يندرجون تحته. ومن هنا فهو يشمل الفردية، ولأنه من ناحية أخرى يشمل كل الأفراد فهو كلى. ومن هنا سنصل إلى القياس الآتى [2].

كل المعادن موصلة للحرارة

الذهب معدن

∴ الذهب موصل للحرارة

وصورته هى :

جـ هى ك

---

(١) HEGEL: ENC.190.

(٢) هذا القياس في الواقع هو الشكل الأول في المنطق الصوري، وهو نفسه الشكل الأول في القياس الكيفي الذي كان يشبه الشكل الأول الأرسطي في ترتيب الحدود، لكن يعاب عليه أن الحد الأوسط فيه مجرد تجريد أو صفة واحدة لشئ عيني له عدد لا حصر له من الصفات الأخرى، ويمكن لأي منها أن تكون حداً أوسط، لكنه تطور في قياس الكل بحيث أصبح الحد الأوسط جملة من الأشياء العينية «كل الناس».. «كل إنسان» «كل المعادن».. إلخ ولهذا فهو أقرب إلي الشكل الأول في المنطق الصوري.

ف هي جـ

.·. ف هي ك

وهي نفس صورة الشكل الأول في القياس الكيفي (ف - جـ - ك)، حيث نجد الحد الأوسط يندرج تحت كلي أعلى وهو «موصل للحرارة»، ومن ثم فهو جزئي، إلا أن هذا القياس يعالج في الواقع ما في القياس الكيفي من نقص، ذلك لأن الحد الأوسط كان هناك مجرد تجريد أو طابع جزئي، أو خاصية لموضوع له خصائص متعددة يمكن أن تكون إحداها حداً أوسط، ومن هنا كان اختيار الحد الأوسط إنما يكون عرضاً واتفاقاً[1] . ولكن الحد الأوسط في قياس الكل ليس خاصية جزئية، وإنما هو جملة من الأشياء العينية مثل: كل المعادن، وكل الناس... إلخ.

ومن ثم أمكن لهذا الحد الأوسط أن يربط بين الفردي والكلي.

قياس الاستقراء:

٣١٤ - إذا كان قياس الكل يعالج ما في القياس الكيفي من نقص، إلا أنه يؤدي إلى ظهور نقص جديد: صحيح أنه لم يجرد خاصية من خصائص الموضوع ويتخذ منها حداً أوسط، وإنما هو يجمع كل خصائص الموضوع أو كل أفراده ويجعل منها حداً أوسط، إلا أنه بذلك يضع مقدمة - يفترضها افتراضاً دون أن يبرهن على صحتها. فقولنا: «كل المعادن موصلة للحرارة»، أو: «كل الناس فانون» يفترض صحة النتيجة، وهي أن «الذهب موصل للحرارة» و«أن سقراط فان»... إلخ. لأنه إذا لم تكن هذه النتيجة صادقة فلايمكن القول بأن «كل المعادن وكل الناس» صادقاً.

والعلاج الوحيد لهذا النقص هو أن نحصي الأفراد فرداً فرداً لكي نتبين أن كلا منهم موصل للحرارة، أو أن كلاً منهم فان... إلخ. وهذا هو قياس الاستقراء (جـ - ف - ك) وصورته هي على النحو التالي:

---

(1) J. M. E. Mctaggart : op. cit. p.222.

ف
ف
جـ ف ك
ف
إلى ما لا نهاية.

وتكون المقدمتان على هذا النحو:

ف
ف
(١) ف جـ مقدمة صغرى
ف
إلخ

وهى تعنى أن : الذهب، والفضة، والنحاس، والرصاص... إلخ. هى كلها معادن.

ف
(٢) ف ك مقدمة كبرى
ف
ف
إلخ

وهى تعنى أن الذهب موصل للحرارة، والفضة موصلة للحرارة، والنحاس موصل للحرارة.. إلخ. وتكون النتيجة هى (جـ - ك) أى كل المعادن موصلة للحرارة. وتلاحظ أن الفردى هنا هو الحد الأوسط، وأنه بينما كان قياس الكل من الشكل الأول، فإن قياس الاستقراء من الشكل الثانى. إلا أن هذا الفردى ليس هو الفردى المجرد الذى كان موجوداً فى الشكل الثانى من القياس الكيفى، فهو مع أنه فردى، إلا أنه كلى فى نفس الوقت؛ لأنه يشمل كل الأفراد، فالرابطة هنا هى الفردية فى صورة الكلية[1].

(١) HEGEL : .190.Z

قياس المماثلة:

٣١٥ - كنا نحاول فى قياس الاستقراء القيام بعملية حصر أو إحصاء كامل للأفراد ، إلا أن ذلك فى الواقع محال، لأننا لا يمكن أن نحصى الأفراد إلى ما لا نهاية. ومن هنا فإن قولنا «كل المعادن» أو «كل الناس» أو «كل النبات» لا يعنى أكثر من أننا نقصد كل الأفراد الذين عرفناهم حتى الآن. وبالتالى فإن أى استقراء لابد أن يكون استقراء ناقصاً، فقد نستطيع أن نقول: إننا قمنا بملاحظة هنا، أو ملاحظة هناك، أو إننا قمنا بكثير جداً من الملاحظات، إلا أننا لا نستطيع أن نقول: إننا درسنا جميع الأفراد أو كل الحالات. وهذا العجز يدفعنا إلى لون آخر من القياس هو قياس المماثلة، وفى قياس المماثلة ترانا نقوم بعملية استنتاجية نقول عنها: إنه بما أن بعض أفراد النوع المعين لها هذه الخاصية أو تلك، فإن هذه الخاصية تصدق على جميع أفراد هذا النوع. وعلى ذلك فلو قلنا: إن جميع الكواكب التى اكتشفناها حتى الآن تخضع لقانون الحركة، وبالتالى فإن أى كوكب نكتشفه بعد ذلك سوف يخضع للقانون نفسه ، فإننا فى هذه الحالة نقوم بقياس مماثلة. ومن هنا احتلت المماثلة مكاناً مرموقاً فى ميدان العلوم التجريبية، وأدت إلى نتائج على جانب كبير من الأهمية. والواقع أن المماثلة هى جزء من طبيعة العقل تجعلنا نتوقع أن هذه الخاصية أو تلك من الخواص التى أكتشفناها لها جذورها العميقة فى الطبيعة الداخلية للنوع. غير أننا لابد أن نحذر من أن المماثلة قد تكون سطحية فتسوقنا إلى لون سئ جداً من المماثلة، كأن نقول مثلا: بما أن زيداً الإنسان عالم، وبما أن عمر إنسان مثله، فإن الأرجح أن يكون عمرو عالماً أيضا . فهذا لون من المماثلة السطحية؛ ذلك لأن ثقافة الإنسان وعلمه ليست نتيجة ضرورية لإنسانيته. وكثيراً ما تصادفنا ألوان كثيرة من المماثلات السطحية، كأن يقال مثلاً: الأرض كوكب، والقمر كوكب، ومن ثم فهو مأهول بالسكان شأنه شأن الأرض. وهذا القياس كالقياس الذى ذكرناه الآن تواً، يقع فى نفس الخطأ، وهو سطحية المماثلة: ذلك لأن الأرض آهلة بالسكان لا بسبب كونها جرماً أو لأن ذلك جزء من طبيعة الكوكب،

وإنما يعتمد ذلك على عوامل أخرى: كالجو والماء... وما إلى ذلك. وتلك على وجه الدقة هى العوامل التى يخلو منها على ما نعلم سطح القمر. وما يسمى فى العصور الحديثة بفلسفة الطبيعة يعتمد أساساً على مماثلات سطحية طائشة من هذا فى القبيل، وإن كانت تزعم مع ذلك أن لها نتائج عميقة، والنتيجة الطبيعية لأمثال هذه المماثلات هى النفور من الدراسات الفلسفية للطبيعة[1].

٣ - قياس الضرورة:

٣١٦ - كان الحد الأوسط فى قياس المماثلة هو الكلى، إلا أن هذا الكلى فشل فى التعبير عن الكلية الحقيقية أو عن الجنس الحقيقى، فهو ليس إلا لحظة من لحظات الجنس. وهو لهذا يصبح فردى باستمرار. وهذا النقص يمكن أن نعالجه بطريقة واحدة هى أن يتخذ القياس شكل ف - جـ - ك حقاً، أى أن يكون الحد الأوسط كلياً حقيقياً، أى جنساً يربط بين الحدين الآخرين ارتباطاً ضرورياً ويعتبرهما جانبين من طبيعته الخاصة. ومن هنا يكون الحد الأوسط هو أساس الحدين الآخرين، أو هو وجودها نفسه. وهذا هو قيلس الضرورة «الذى يعبر فيه الحد الأوسط عن ماهية الحدين الآخرين، وبالتالى يتجنب ما وقع فيه قياس الاستقراء وقياس المماثلة من نقص» [2].

- وقياس الضرورة شأنه فى ذلك شأن القياس الكيفى، وقياس الانعكاس يمر بأشكال قياسية ثلاثة، وإن كان الحد الأوسط فيه سيظل كلياً [3]. وهذه الأشكال الثلاثة هى:

القياس الحملى:

٣١٧ - الحد الأوسط هنا هو الجنس الذى يجمع ضرورة بين الحدين الآخرين، وهو أساس الفردى، إذ بدونه لا يكون على ما هو عليه، ففى قياس مثل:

---

(١) HEGEL : ENC.190.Z

(٢) J. N. Findlay: "Hegel"; p.243.

(٣) G. R. Mure: op. cit. p.212-220.

الذهب معدن

المعدن عنصر

.·. الذهب عنصر

نجد أن المعدن هو الرابطة الضرورية التى تجمع بين الذهب والعنصر، فالذهب لأنه معدن فهو عنصر، أى أنه أساس الفردى، إلا أننا لابد أن نلاحظ أنه إذا كان المعدن أساس الذهب فهو نفسه يندرج تحت حد أوسع هو العنصر، ومن هنا كان جزئياً، أى أن الحد الأوسط على الرغم من أنه جنس إلا أنه جنس فرعى أو جنس يندرج تحت جنس أعلى، فهو نوع أو جزء من جنس، ولهذا كانت صورة القياس الحملى هى ف – جـ – ك وهى الشكل الأول.

القياس الشرطى المتصل:

٣١٨ – القياس الشرطى المتصل يعبر صراحة عما يتضمنه القياس الحملى، ففى صورة القياس الآتى:

الذهب معدن

إذا كان الشئ معدناً فهو عنصر

.·. الذهب عنصر

نجد أنه يعبر صراحة عما كان غير صريح فى القياس الحملى، ويمكن أن نعبر عنه بصورة أخرى:

إذا كان الذهب معدنا فهو عنصر

الذهب عنصر

.·. الذهب معدن

والحـد الأوسـط هنـا يعـبر عن الفردي ، ولهذا فإن صورة هذا القياس هي: جـ - ف - ك. وهو الشكل الثاني.

القياس الشرطي المنفصل:

٣١٩ - الحد الأوسط هنا هو الجنس العيني الذي يشمل في جوفه كلاً من الفردي والجزئي. أو بمعنى آخر: الحد الأوسط في القياس الشرطي المنفصل هو الجنس، والحدين الآخريين هما أنواعه. وصورته هي (ف - ك - جـ). وهو الشكل الثالث.

وإذا ضربنا مثلاً لذلك، كانت لفظة عاقل - مثلاً - هو الجنس (ك)، والإنسان هو النوع (جـ)، وسقراط هو الفرد (ف). وطالما أن الجنس أوسع من النوع، فلابد أن نفترض في هذا المثال وجود كائنات عاقلة أخرى إلى جانب الإنسان، وهم - مثلا - الملائكة، وعلى ذلك سيكون القياس على النحو التالي[1].

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة

سقراط عاقل وهو ليس ملاكاً

∴ سقراط بشر

أو يكون على النحو التالي:

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة

سقراط كائن عاقل وهو بشر

∴ سقراط ليس ملاكاً

---

(١) W. T. Stace: op. cit.363.

ب - الفكر الموضوعي

٣٢٠ - قد يبدو هذا الانتقال من الذات - أو الفكر الذاتي بصفة عامة، والقياس بصفة خاصة- إلى الموضوع، أو الفكر الموضوعي- انتقالاً غريباً، ولا سيما إذا نظرنا إلى القياس على أنه قياس الفهم وحده، أو إذا افترضنا أن القياس هو دائماً عمل من أعمال الوعي ليس إلا [(١)]. ولا شك أنه انتقال شبيه جداً بانتقال آخر مشهور في الميتافيزيقا، وأعني به الانتقال من فكرة الله إلى وجوده، وهو ما يسمى عادة بالدليل الانطولوجي على وجود الله [(٢)] إلا أنه يجب علينا- بادئ ذي بدء- ألا نفترض أننا خلفنا الفكر وراءنا، وأننا انتقلنا من الفكر الخالص إلى العالم المادي الخارجي بالمعنى الذي سيحدث في نهاية المنطق حيث يتم الانتقال إلى الطبيعة، ذلك أننا لا نزال في دائرة الأفكار المنطقية: الأفكار الخالصة أو المقولات، فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء، فما ندرسه هنا هو الفكرة الكلية الضرورية عن الموضوعية أو هو فكرة الموضوع [(٣)]. ولئن كان هدف العقيدة الدينية التخلص من التعارض بين الذاتية والموضوعية [(٤)]. فإن العلم والفلسفة لا هدف لهما كذلك سوى تجاوز هذا التعارض بواسطة الفكر. إن هدف المعرفة أن تنزع عن العالم الموضوعي الذي يواجهنا ما له من غربة بحيث نجد أنفسنا في بيتنا: وهو عمل لا يعني سوى رد العالم الموضوعي إلى الفكر. وذلك يجعلنا نقف على خطأ هام هو النظر إلى التناقض بين الذاتية والموضوعية على أنه شيء دائم. فها نحن أولاً نرى أن المنهج الجدلي يبين لنا أن الاثنين شيء واحد؛ فقد كان الفكر أولاً هو الفكر الذاتي فحسب [(٥)]، ثم تقدم - وحدة - وبدون أية مساعدة من أية مادة أجنبية

---

(١) Hegel: Enc.193.

(٢) H. s. Macrcn: Hegel's Logic of World and Idea. p.29.

(٣) Stace: op. cit.365.

(٤) سوف يتضح ذلك فيما بعد فقرة(٣٢٣).

(٥) الفكر الذاتي هو القسم الأول من الفكر، وهوالذي يدرس موضوعات المنطق الصوري والواقع أن كلمة المنطق بمعناها المألوف لا تصدق إلا على هذا القسم، أما بقية «المنطق» الهيجلي فهي موضوعات ميتافيزيقة أكثر منها منطقية.

وبنشاطه الخاص ليصبح فكراً موضوعياً. وهذا الفكر الموضوعى ليس صلباً ولا ساكناً، وإنما يسير هو الآخر إلى الفكرة المنطقية المطلقة. وهكذا نرى أن كل من حاول أن يبقى على التعارض بين الذاتية والموضوعية، وأن يمسك بهما فى تجريدهما سوف يجد أن هذه المقولات تنساب بين أصابعه دون أن يدرى، ثم تراه هو نفسه يقول عكس ما كان يريد أن يقوله [1].

٣٢١ - والواقع أن غرابة الانتقال من الفكر الذاتى إلى الفكر الموضوعى - أو من الذات إلى الموضوع - سببها نظرة الفهم الذى يفصل بين الفكر والوجود . وهى النظرة التى كانت سبباً فى إثارة موجة عنيفة من الاعتراضات ضد الدليل الأنطولوجى على وجود الله . ومن هنا فإن الوقفة السريعة عند هذا الدليل قد تلقى الضوء على فكرة الموضوعية التى ننشد توضيحها [2].

والدليل كما وضعه القديس « أنسلم» هو على النحو التالى:

«الله هوالموجود الذى لا يتصور أعظم منه، ولكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد فى العقل فقط، لأن باستطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققاً فى الواقع أيضاً .ومن ثم أعظم منه، وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن أن يتصور أعظم منه، وهذا خلف. وإذن يوجد من غير شك فى العقل والواقع موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه» [3]. ولقد عبر عن هذه الفكرة نفسها ديكارت واسبنوزا وغيرهما من الفلاسفة. ولقد تعرض هذا الدليل لهجمات عنيفة لعل أخطرها ما ذكره كانت فى «نقد العقل الخالص» [4].

يرى كانت أن الوجود ليس محمولاً يمكن أن يضاف إلى الماهية فيوسع مفهومها المنطقى.. فالوجود ليس «كمالاً» من الكمالات يزيد الموجود إن حصل عليه، وينقص شيئاً إذا غاب عنه، إذ ليس الوجود إلا نفس وضع الشئ أو

(١) Hegel: Enc.194

(٢) ج . ميور : «دراسة لمنطق هيجل» ص ٢٢٣.

(٣) هيجل الموسوعة فقرة ١٩٣ وقارن الأستاذ /يوسف كرم في كتابه «تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط» ص ٨٥.

(٤) راجع المقدمة التى كتبها ميكرن لترجمته للجزء الأخير من منطق هيجل.

إثباته خارج الذهن. وبم يكون الكائن كاملاً..؟ بمايملك من صفات : كالفهم والقوة والجمال وما إليها. لكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات، فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئاً، وإذا وجد كائن لايملك من الكمالات إلا الوجود استطعنا أن نقول أن ذلك الكائن خال من أى كمال، وبعبارة أخرى الواقع لا يحتوى على شيء أكثر مما فى الممكن المحض: «ومائه من التاليرات الموجودة (فى الواقع) لا تحوى شيئاً أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة.. » وكذلك ليست فكرتى عن الله « موجوداً » بأغنى ولا أوفر معنى من فكرتى عنه غير موجود ، بل إن مضمون فكرتى عن الله واحد، سواء تصورناه موجوداً أو غير موجود [١].

وخلاصة هذا النقد أن الدليل الأنطولوجى فى نظر كانت يتضمن خلطاً بين مرتبة الفكر، ومرتبة الوجود: «إن ذلك الدليل الذى امتدحه الناس كثيراً، والذى يزعم أنه يثبت بواسطة تصورات وجود كائن متعال، ليس إلا مضيعة للوقت والجهد، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد معان ، كما أن التاجر لن يصبح أكثر ما لاً إذا خطر له أن يزيد فى إيراده، فأضاف إلى دفتر الحساب: بضعة أصفار».. [٢].

وقد يبدو هذاالاعتراض قاطعاً أمام الفهم المألوف، إلا أننا لو أمعنا فيه النظر قليلاً لرأينا أنه ينطوى على عدة أخطاء.

١ - فكانت ينظر إلى مقولة الإمكان على أنها يمكن أن تنفصل تماماً عن مقولة الواقع أو الوجود بالفعل، وهو بذلك يستخدمها فى تجريد من جانب واحد، ومن هنا «فقد تحولت التاليرت عند كانت إلى تجريد ميت. لأنه يفترض أن الإمكان يمكن أن نفكر فيه بمعزل عن أى لون من ألوان الوجود بالفعل ، وهى وجهة نظرتدحضها مقولات الماهية .. » [٣].

---

(١) الدكتور عثمان أمين «ديكارت» ص ١٤٢ ط ٣ (القاهرة ١٩٥٣).

(٢) I. Kant: Gritique of pure Reason. p. 352.

وكذلك الدكتور عثمان أمين - المرجع السابق - ص ١٤٣ : والدكتور زكريا إبراهيم « كانت أو الفلسفة النقدية» ص ١٤٩.

(٣) G. mure: op. cit. p. 233.

٢ - ويبدو من ناحية أخرى أنه أخطأ فهم الدليل الأنطولوجى كله، ذلك لأننا لا يمكن أن نقول: إن الدليل كان يسعى إلى إثبات وجود حسى متناه لله، وهو الوجود الذى تفتقر إليه أحلام المتفائلين مثلاً، إنه لمن العبث أن نفترض أن الربط بين الوجود وتصورنا للأشياء المتناهية، هو نفسه الربط بين الوجود وفكرة الله. إننا لوقلنا ذلك لتجاهلنا أن الأشياء المتناهية متغيرة زائلة، أعنى أن الوجود لا يرتبط بها إلا فترة قصيرة من الزمن، فالارتباط ليس أزلياً ولا دائماً.. وحين نقول عن شئ ما: إنه متناه ، فإننا نعنى بذلك أن وجوده الموضوعى ليس فى اتساق مع فكرته أو مع صفته الكلية أو نوعه أو غايته.. وبالتالى فإن «انسلم» كان على حق تماماً حين صرح بأن الموجودإذا كان كاملاً فإنه لا يكون ذاتياً فحسب ، وإنما لابد أن يكون موضوعياً» [١]. فالوجود الذى يكون لفكرة الله هو الموضوعية أو وجود الخير الأسمى.

٣ - والواقع أن اعتراض كانت ليس إلا تكراراً للقول بأن الحقيقة والواقع، أو الفكر والوجود ليسا فقط متمايزان - وهما كذلك حقاً - بل إنه لا يمكن التوفيق بينهما [٢]. إلا أن الفلسفة يجب عليها أن تشكف عن وجود شئ من الاتصال بين هاتين الدائرتين - اللتين تبدوان فى ظاهرهما لا يمكن التوفيق بينهما . إذ لابد من وجود حد أوسط يجمع بينهما. ولقد وجد القديس «أنسلم» هذاالحد الأوسط فى فكرة الله [٣]. والخطأ الذى وقع فيه أنسلم- وهو خطأ يشترك فيه ديكارت واسبنوزا كذلك - هو أنه نظر إلى هذه الوحدة نظرة مجردة فى ظاهرها، ولهذا اعترضه الاختلاف بينهما، وذلك هو الاعتراض الذى وُجِّه إلى «أنسلم» منذ وقت طويل مضى. ذلك لأن المتناهى له هو الآخر موضوعية.

---

(١) Hegegl: Enc. 193.

(٢) G. R. Mure: op. cit. p. 233.

(٣) وفى هذه الحالة لا يكون الدليل دليلاً بمعنى الكلمة، بل مجرد تفسير لفكرة الله أو لاسم الله راجع ميكرن: «ليس الدليل دليلاً فى الواقع وإنما هوترديد للقول بأن الحقيقة والواقع أو الفكر والوجود يمكن أن يتحدا ولابد أن يحدث ذلك» . المرجع السابق ص ١٥ - ويوسف كرم م«تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط» ص ٨٩ القاهرة (١٩٤٦).

ولكنها موضوعية لا تتفق - كما سبق أن رأينا - مع غاية الشئ أو فكرته. ولهذا قيل: إن تصور المتناهى من هذه الناحية تصور ذاتى وهو لهذا لا يتضمن وجوداً، غير أن هذا الاعتراض يرد عليه حين نبين أن المتناهى غير حقيقى، وأن هاتين المقولتين - الذاتية والموضوعية - لا حقيقة لهما فى انفصالهما. ومن هنا تبدو وحدتهما تلقائية وفيها يتم اتفاقهما (١).

معنى ذلك كله أن القديس «أنسلم» لم يكن يهدف إلى البرهنة على وجود الله من فكرته أو من تصوره، كما نستدل من لفظةٍ ما موجوداً يقابلها فى دائرة أخرى: إن هذه النظرة تجعل الدليل كله خلفاً محالاً، لأنها هى نفسها تفترض بل وتؤكد الفصل المطلق بين الفكر والوجود، ومن هنا تجعل استدلال أحدهما من الآخر أمراً محالاً، أضف إلى ذلك أنها تجعل الدليل بغير معنى، فأنسلم كان يعنى - يقيناً - شيئاً آخر أكثر من تلك المغالطة البلهاء. فهويرى أن الله- باعتباره لا متناهياً- لا متناهٍ حقيقة، ومن ثم فهو يتضمن دائرة قد تبدو غريبة، هى: الوجود. فالله هو الفكر اللامتناهى الذى يتضمن كل ألوان الوجود الفعلى على أنها تجلياته (٢).

والواقع أن ذلك كله ليس إلا الإشكال المعروف الذى يقول: إننا حين نقرر صدق قضية، فإننا نقرر ذلك بصرف النظر عن رأينا الخاص فى حقيقتها، ومن ثم فهذه الصورة الصادقة للنشاط الحر للذات هى نفسها صورة لموضوعها (٣). والموضوعية هنا تعنى ذلك الذى لابد أن يكون موضوعاً للفكر، إذاكان هذا الفكر كلياً وشاملاً، وإذا كان ينظر إلى الأفراد على أنهم أنواع من الكليات (٤). وأن مشكلة العثور على الوجود فى الفكر بصفة عامة، وبالتالى فى فكر الله تصبح يقيناً مشكلة لا يمكن حلها، إذاكنا نعنى بالوجود ما يقع لنا فى خبرتنا الحسية مثل « مائة من التاليرات» أو ما شابه ذلك مما تلمسه أيدينا، لا ما

---

(١) Hegel: Enc. 193.

(٢) H. S.Macran: op. cit. p. 13-14.

(٣) G. R. Mure: op. cit. p. 230

(٤) J.M. Findlay: op. cit. p. 244.

تدركة عقولنا ، أعنى شيئاً تراه العين الخارجية، لا العين الباطنية. وما لم تستطع الفلسفة الارتفاع من مرتبة الحس وهى تتأمل الوجود ، فإنها لن تستطيع التخلص من الفكر المجرد الذى يعارض هذا الموضوع (١).

إن التعود على النظر إلى الفكر من جانب واحد على أنه فكر مجرد ، هذه العادة سوف تتردد فى النظر إلى الانتقال من فكرة الله إلى وجوده على أنه تطبيق لتموضع الفكر . غير أننا إذا ما سلمنا بأن العنصر المنطقى بما أنه عنصر صورى فهو يكون صورة المعرفة فى كل مضمون محدد ، فإن العلاقة السابقة على الأقل لابد من التسليم بها . والواقع أن الموضوع ليس شيئاً آخر غير تحقق الفكر (٢).

٣٢٢ - لقد تطور الفكرالذاتى مباشرة عن الماهية. ومن هنا كان الحقيقة العليا القريبة من الماهية، والفكر الذاتى يحمل بذور نفسه كموضوع، إذ بفضل هذه البذور تطور من خلال: الفكرة بما هى فكرة، والحكم ، والقياس . وصورة الفكر هذه بما أنها ذاتية فإنها تحمل كذلك ضمناً صورة الموضوع، وإذا لم يكن ذلك كذلك فإن الكلى لن يكون شيئاً على الإطلاق، وسوف تكون جميع أحكامنا واستدلالاتنا عبارة عن ألعاب بهلوانية لا معنى لها . ولكن لو أنها كانت كذلك- ضمناً- صوراً للموضوع، فإن هذا الموضوع لابد حينئذ أن يطور نفسه حتى يظهر صريحاً، أى لابد أن يصبح موضوعاً أمام الذات، وفضلاً عن ذلك - وتلك نقطة حيوية - فإن الموضوع الذى بد أن يطور نفسه لابد أن يكون هو نفسه فكراً، غير أنه لا يكون مقولة من مقولات الماهية كالجوهر والسبب.. إلخ. لأنه لو كان إحدى هذه المقولات لكان معنى ذلك أن الجدل لا يتطور ولا يتقدم. كذلك فإن الموضوع لا يعنى الشىء إنه لا يعنى شيئاً، على الإطلاق سوى موضوع الفكر (٣). ويبدو ذلك واضحاً لو أننا وضعنا فى أذهاننا أن

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. 2 p. 345- H. S. Macran op. cit. p. 31 - 32.

(٢) H. Miel: De La Mediation Dans La philosophie de Hegel. p. 209.

(٣) G. R. Mure: A Study ; p. 231.

الموضوع ينبثق من سير الجدل فى آخر مقولة من مقولات القياس وهى مقولة القياس الشرطى المنفصل، ففى القياس الآتى:

«أ »- إما أن تكون ب أو ج أو د

ولكن أ هى ب

«أ» ليست ج أو د

نجد أن «أ» هى الموضوع فى كل من المقدمتين والنتيجة ، فهى فى المقدمة الكبرى: الكلى، أو الجنس، وهى متحدة مع مجموعة أجزائها . وفى المقدمة الصغرى هى: الجزئى، أو النوع، وفى النتيجة لأنها الفرد«أ» الذى يطرد «ج ود» فهى: فردى. وعلى ذلك فهذا القياس يعرض «أ» الموضوع على أنها مجموع الفكرة. وهكذا يذوب التوسط، وهو الطابع الجوهرى للقياس، ويحل محله وجود مباشر مستقل، وتلك هى مقولة الموضوع. فما هو موجود هو: موجود مباشر يواجه الفكر على أنه وجود مستقل، وهذا هو ما يسمى بالموضوع. وهكذا ننتقل من الذاتية إلى الموضوعية [1]. ولئن كان الموضوع يفترض الذات؛ فذلك لأنه -جدلياً- يأتى بعدها. «فالفكر لا يوصف بالذاتية قبل التعارض التالى مع الموضوعية» [2]. والموضوع لكى يوجد كموضوع لابد له من علاقة مع ذات يفترضها [3].

٣٢٣ - وتعريف المطلق أو الله بأنه الموضوع ولا شئ غير ذلك هو وجهة النظر التى تأخذ بها الخرافات. فلا شك أن الله هو الموضوع، أو هو فى الواقع الموضوع من كل وجه تقابله آراؤنا الجزئية الذاتية ورغباتنا ، ولكن الله باعتباره الموضوع المطلق لا يتخذ وضع القوة المظلمة المعادية للذاتية، وإنما هو بالأحرى يحوى فى جوفه الذاتية كعنصر حيوى بالنسبة له وذلك أيضاً هو معنى ما تقول به العقيدة المسيحية من أن الله أراد للبشر جميعاً الخلاص والنعمة. والخلاص

(١) W. T. Stace:op. cit. 364.

(٢) Hegel: Enc. 193.

(٣) H. Niel: op. cit, p. 209.

والنعمة التى يريدها للبشر يحصلون عليها حين يشعرون أنهم قد أصبحوا مع الله شيئاً واحداً.

وهكذا لا يكون الله مجرد موضوع بالنسبة لهم، كما كان من قبل موضع رعب وخوف فى الوعى الدينى عند الرومان. وإنما يصبح الله فى الديانة المسيحية محبة ، لأنه عن طريق أبنه الذى يتحد معه فى نفس الوقت - قد كشف عن نفسه للناس كبشر مثلهم، وبذلك أفتداهم وخلصهم . وهو قول يعنى بعبارة أخرى أن التناقض بين الذاتية والموضوعية قد زال، وأن علينا أن نتخلص من ذاتيتنا المباشرة (أى نتخلص من آدم القديم) وأن نتعلم كيف نعرف الله على أنه ذاتنا الضرورية الحقة [1].

وتشمل الموضوعية ثلاث صور هى: الآلية، الكيمائية، والغائية. والموضوع الذى له الطابع الآلى هو الموضوع المباشر غير المتميز، ولا شك أنه يتضمن اختلافاً، إلا أن الأجزاء المختلفة تميل بعضها إلى بعض، ومن هنا تكون علاقاتها خارجية، وفى الكيمائية نجد أن الموضوع - على العكس - يبرز ميلاً أساسياً يجعل الموضوعات على ما هى عليه بالقياس إلى بعضها ، والنمط الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية، وهى وحدة الآلية والكيمائية[2].

١ - الآلية ...

٣٢٤ - وأول وجه للفكر الموضوعى هو الموضوعية المباشرة، وهذا يعنى أن كل موضوع هو وجود قائم بذاته لا يؤثر ولا يتأثر بغيره على الإطلاق، ومن ثم فوجوده لا يتأثر قط بغيره من الموضوعات. وبالتالى فالعلاقات الوحيدة بين هذه الموضوعات هى العلاقات الخارجية الخالصة، وهى ليست جزءاً حقيقياً من

---

(١) Hegel: Enc. 194 Z.

(٢) يرى «تيلور» أن الآلية والكيمائية التى تلعب دوراً من منطق هيجل تعتمد أساساً على بعض المفاهيم العلمية التى كانت سائدة فى عصره.

A. E. Taylor: Elements of Metaphysics. p. 41.

الموضوعات ذاتها ، وإنما مجرد علاقات تلحق بها من الخارج فحسب، أو كما نقول عادة: تلحق بها آلياً. وحين ينظر إلى الكون بهذه النظرة على أنه مجرد تجمعات أو كومة من الموضوعات التى لا يؤثر بعضها فى بعض ولايتأثر بعضها ببعض ولا ترتبط بعلاقة داخلية، وإنما تجمع بعضها إلى جانب بعض تجميعاً خارجياً فحسب- فإننا نكون قد وصلنا بذلك إلى مقولة الآلية، التى لابد أن يجاوزها الفكر لأنها ليست إلا لوناً من ألوان الملاحظة السطحية التى لا تستطيع أن تقيم علاقة بيننا وبين الطبيعة، دع عنك أن تربطنا بعالم الروح [1].

٣٢٥ - والآلية هى إحدى المقولات التى يكشف عنها سير الجدل، وهى لهذا تنطبق على موضوعات عالم الطبيعة وعالم الروح على حد سواء، إلا أن دورها فى عالم الروح - يكون تافهاً لا قيمة له، كما أننا يجب ألا نبالغ فى الدور الذى تقوم به فى عالم الطبيعة حتى نتجنب ما وقع فيه علم الطبيعة الحديث من أخطاء، حين طبق قوانين الآلية فى ميادين تتطلب مقولة أعلى من مقولة الآلية. وهو بذلك يوصد الباب أمام معرفة أتم وأكمل للطبيعة. ويمكن أن نقول: إن العلاقات المجردة بين المادة فى كتلتها الجامدة هى وحدها التى تخضع للقوانين الآلية. (موسوعة ١٩٥ إضافة).

ومن هنا نجد ظواهر كثيرة فى عالم الطبيعة كظاهرة الضوء والحرارة - والمغناطيسية والكهرباء.. إلخ. لا يمكن تفسيرها بعمليات آلية بحتة كالضغط والإزاحة وما شابه ذلك، دع عنك أن تنطبق هذه العمليات على الطبيعة العضوية، على الأقل فيما إذا أردنا أن نفهم ظواهر خاصة: كالنمو، والتغذية فى النبات، والإحساس عند الحيوان.

٣٢٦ - وما قلناه عن سوء استخدام هذه المقولة فى عالم الطبيعة . يبدو واضحاً فى عالم العقل والروح، فلا شك أن الآلية تجد لها مكاناً فى عالم الروح: فنحن نكون على حق حين نتحدث عن الذاكرة الآلية، وعن جميع العمليات

(١) Hegel: Enc. 195. Z.

الآلية: كالقراءة، والكتابة، والعزف على الألات الموسيقية... إلخ. ولقد قيل أيضاً: إن معرفتنا تكون آلية حين تكون عن ظهر قلب، أو حين لا يكون للكلمات معنى عند قائلها، إذاما ارتبط بعضها ببعض بعلاقات خارجية، بحيث تشكل سياقاً متتابعاً لا معنى له، وكذلك عن خلق الإنسان وتدينه... إلخ، إنهما آليان بنفس المعنى السابق، حين يتحدد خلقه وسلوكه من خارج، أى: من قبل القوانين الرسمية، أو أحد الوعاظ ... إلخ. وباختصار حين لا يكون لعقله أو إرادته أى دخل فى أفعاله التى تصبح فى هذه الحالة غريبة عنه [1].

٣٢٧ - إلا أننا يجب ألا نبالغ فى الدور الذى تلعبه الآلية فى عالم الروح، فإذا كانت الآلية تلعب دوراً هاماً فى الذاكرة فلا يصح أن نوسع هذا الدور، ونفسر طبيعة الذاكرة بالآلية، ونطبق القوانين الآلية على الروح ، إن كل مظهر الآلية فى الذاكرة يكمن فى أن بعض العلاقات والرموز... إلخ. تدرك فى ترابطها الخارجى الخالص، ثم تسترجع بهذا الترابط وحده دون الالتفات إلى معناها أو ترابطها الداخلى، فالآلية مقولة غير كافية تماماً للإدراك الشامل للعالم العضوى أو لعالم الروح. ولقد ازدهرت آراء كثيرة بتطبيقها لمقولة الآلية فى غير مجالها، أى حيث لا تكون صالحة إطلاقاً لمثل هذا التطبيق- مثل: تقسيم الروح إلى ملكات، أو مجموعة من القوى المستقلة التى توجد جنباً إلى جنب، أو القول بأن الإنسان يتألف من جسد وروح، وأن كلاً منهما موضوع مستقل عن الآخر، إذ ليس- بينهما من حيث طبيعتهما الداخلية- علاقة، وإنما هما يرتبطان ارتباطاً آلياً فحسب. وهو قول يعنى أن هذا الموضوع المستقل - الروح - هو ما هو عليه، وسوف يكون كذلك بمعزل عن الجسد تماماً، وعلى ذلك فسواء ارتبطت الروح بالجسد أو لم ترتبط فإن ذلك لا يؤثر فى طبيعتها الداخلية ، فهى هى فى كلتا الحالتين وهى هى من حيث طبيعتها الخاصة ذاتها. والجسد كذلك موضوع مستقل لا يؤثر ولا يتأثر بعلاقة الروح.

تلك هى الآلية التى تحطم نفسها وتدحض نفسها؛ لأنه من المحال عليها أن

---

(1) Hegel: Enc. 195.

تبقى على الانفصال المطلق بين الطبيعة الداخلية للموضوع وبين علاقاته الخارجية.

٢ - الكيمائية...

٣٢٨ - قلنا: إن الموضوعات تبدو فى مقولة الآلية مستقلة؛ فهى لا تؤثر ولا تتأثر بعضها ببعض، فكل منها هو أشبه ما يكون«بالموناد » فى فلسفة «لينبتز» الذى يمثل ضمناً مجموع العالم، «لا شئ يدخل الموناد من خارج: إنه كل الفكرة فى ذاتها، فهو يتميز بما له من تطور خاص قلّ أو عظم.. »[١]. فالموضوع لايكترث بالموضوعات الخارجية التى لا تؤثر فيه ولا تغيره - وهو بذلك نهب للقوى الخارجية، إنه يقف موقفاً سلبياً فيسمح لنفسه أن يحدد تماماً من الخارج، وهو نفسه لايكون له دور قط - إلا أننا إذا قلنا: إنه واقع تحت ضغط الموضوعات الأخرى، وإنه يسمح لنفسه أن يحدده غيره تحديداً كاملاً- فإن هذا القول نفسه يعنى أننا تصف طبيعتة الداخلية. وتلك هى فعلاً طبيعته الداخلية.. ومن ثم، فإن الموضوعات الخارجية لا تستطيع أن تحدده على هذا النحو، إلا بناء على طبيعته الداخلية، وطالما أن التحديد الخارجي بهذا الشكل يعود إليه نفسه، فإن هذا التحديد الخارجي هو فى الواقع تحديد داخلى أو ذاتى، ومن ثم فالموضوع يشكل مركزاً يحدد نفسه عن طريق أنه يحد الوضوعات الأخرى لكى تحدده؛ ومن هنا فالموضوع لا يرتبط بالموضوعات الأخرى ارتباطاً خارجياً فقط، وليست طبيعته الداخلية، وعلى ذلك فالطبيعة الداخلية للموضوع لم تعد فى حياد مع العلاقات الخارجية، ولكنها تبدى ميلاً نحو الموضوعات الأخرى. وهذا الميل هو الطبيعة الداخلية للموضوعات، فإذا كانت حركة الأجرام السماوية تبدو كما لو كانت هذه الأجرام لا ترتبط إلا برباط خارجى فحسب، وإنما تكون على ما هى عليه بغض النظر عن هذه العلاقات

---

(١) Hegel: Enc. 194.

المتبادلة بينها ، فإن الأمر يختلف فى حالة الكيمائية، فالموضوعات التى ترتبط كيمائياً هى ما هى عن طريق هذا الميل وحده. (موسوعة ١٩٤).

٣٢٩ - لقدكانت الطبيعة الداخلية للموضوعات فى مقولة الآلية تتسم بالحياد، فكل موضوع هو ماهو عليه من ذاته، وفى استقلال كامل عن الموضوعات الأخرى: شأنه فى ذلك شأن غيره، وبالتالى فوجود الموضوعين له سمة واحدة، فكل منهما له هذه السمة المميزة، وهى: أنه لا يؤثر فى الموضوع الآخر، وبما أن هذه السمة يتمتع بها الوضوعان، فإنهمايكوّنان موضوعاً واحداً. ومن هنا يندمج الموضوعان ويصبحان شيئاً واحداً.

وفى هذا الاندماج تختفى الطبائع الداخلية المنفصلة، وتتلاشى الخواص النوعية والكيفيات الخاصة للموضوعين - وهذا التطور الذى يكشف عنه سير الجدل هو الكيمائية.

٣ - الغائية...

٣٣٠ - الخاصية الرئيسية للفكر فى مقولة الآلية هى التخارج، وهذا يعنى أن الفكر حين انتقل إلى الموضوعية، فَقَدَ أخص خصائصه؛ ذلك لأن السمة المميزة للفكرهى وحدة الأضداد، أو هى التداخل الذى يعنى التوحيد بين العوامل المتميزة ،بحيث تبدو متحدة اتحاداً مطلقاً ومتميزة تميزاً مطلقاً فى وقت واحد، إلا أن سير الجدل فى مقولة الكيميائية قد كشف عن اعتماد متبادل بين الموضوعات، ومن هنا فقد عادت وحدة الأضداد إلى الظهور من جديد.

وتلك أول علامة من علامات العودة إلى الذاتية ،أو عودة الفكر إلى نفسه. فلا شك أن الفكر موجود فى مقولتى الآلية والكيمائية، ولكنه وجود ضمنى، ومن هنا كانت هاتان المقولتان تمهدان لمقولة الغائية التى يظهر فيها الفكر صريحاً، ويوجد وجوداً حقيقياً [1]. وذلك حين يتحرر من الموضوع وما فيه من

---

(١) Ibid; 200 Z.

تخارج ويعود إلى نفسه أو إلى وجوده الخاص. ويكون مثله فى هذه الحالة مثل الروح التى هربت من سجنها الطويل حتى تتحرر من الجسد. وطالما أن الفكر قد تحرر الآن فهو يعارض الموضوع، كما أن الموضوع يقابله ويعارضه، ولا تكون علاقته بالفكر إلا كعلاقته بمثل أعلى ينبغى أن يهدف إليه، أو غاية يسعى إليها وتلك هى: الغائية.

٣٣١ – وقد تكون هذه الغاية موضوعاً آخر متميز عن الموضوع الأول. وتلك هى الغاية الخارجية المحددة أو المتناهية، كما هى الحال حين نستخدم المال كوسيلة للحصول على غاية هى الطعام، فالمال والطعام موضوعان متميزان تماماً، ويمكن لكل منهما أن يوجد بدون الآخر، والقمر بالمثل ينظر إليه أحياناً على أنه يضئ للإنسان طريقه فى الليل، ولكن الإنسان والقمر موضوعان متمايزان لا يوجد الواحد منها بفضل الآخر، ولا يعتمد كل منهما على الآخر.

وقد تكون الغاية من ناحية أخرى داخلية ، وتلك هى الصورة الحقيقية للغائية حين توجد الوسيلة والغاية كل منهما بالآخر وعن طريقه، وبحيث لا يكون لأحدهما وجود بدون الآخر. ويمكن أن نفهم هذه الفكرة جيداً إذا أشرنا إلى تصور أرسطو للحياة، فالحياة أو الروح هى فى نظر أرسطو « صورة» للجسم، والصورة عبارة عن وظيفة وغاية وتنظيم، فالكائن الحى ليس له غاية خارج نفسه، إنه غاية ذاته. وباعتباره غاية فهو الصورة والمبدأ المنظم أو الاتحاد. وباعتباره وسيلة فهو المادة التى تتشكل فيها هذه الصورة، ومن ثم كانت الصورة أو الكلى أو الفكر هو عالم الاتحاد وهو الغاية والمادة التى هى عامل التعدد ، هى الموضوع، وهى الوسائل.

وعلى ذلك فالكائن الحى يقدم لنا أفضل الأمثلة عن الغاية الداخلية، أو الغائية الحقيقية، فهو يتألف من شيئين منفصلين ويواجه كل منهما الآخر كوسيلة وغاية، ولكن الوسيلة والغاية عبارة عن وجهين لشئ واحد هو الكائن نفسه، فجميع الأعضاء – والأشياء المنفصلة تعمل فى تناسق من أجل الغرض الذى يرمى إليه الكل، وهو الغرض الذى يستهدفه الكل، هو فى بساطة حياة

الكل ذاتها . فهو ليس شيئاً خارجاً عن الكائن، فالكائن يوجد لذاته، والأجزاء وجدت لتخدم الكل، ومن ثم كانت الأجزاء هى الوسيلة، وكان الكل هو الغاية، بيد أن الكل والأجزاء شئ واحد ينظر إليه تارة على أنه متعدد، وتارة أخرى على أنه وحدة، وعلى ذلك فالوسيلة والغاية شئ واحد، فالكائن إذاما نظر إليه على أنه تعدد كان وسيلة، وإذا نظرنا إليه على أنه وحدة كان غاية، فالوسيلة والغاية وجهان لشئ واحد. وقل مثل ذلك فى الدولة التى يمكن أن ينظر إليها على أنها غاية الأفراد، ولكن الدولة فى نفس الوقت هى الأفراد [١].

ج - الفكرة

٣٣٢ - الفكرة هى الفكر، وقد اكتمل، أو هى الحقيقة الموضوعية، أو هى الحقيقة بما هى كذلك. وكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس إلى فكرته، أو يمكن أن نقول: إن الشئ لا يكون حقيقياً ما لم يكن هو نفسه فكرة، وكثيراً ما استخدمت كلمة الفكرة فى الفلسفة وفى الحياة العامة بمعنى التصور، وبمعنى مجرد التمثل، كما هى الحال حين أقول مثلاً «ليس عندى فكرة عن هذا القانون، أو عن هذا المبنى، أو عن هؤلاء الجيران» . فالفكرة هنا تعنى التمثل «Vorstellung» ولا شئ غير ذلك، بل هى تعنى التمثلات المستمدة من الإدراكات الحسية على وجه التحديد. وقل مثل ذلك فى عملية الفهم حين تكون تمثلاً للمضمون الحسى: فحين تصف الطريق لعابر سبيل وتقول له: إن علية أن يسير حتى نهاية الطريق، ثم يدور على اليمين، ويجيبك بأنه «فهم قولك» فإن المقصود بالفهم هنا هو إدراك الأمر فى صورة تمثل.. ومن هنا كان علينا أن نميز دائماً بين الفكرة التى هى حقيقية موضوعية وبين التمثلات وما إلى ذلك.

وفضلاً عن ذلك فإن علينا أن نرفض ما يقوله الناس من أن الفكرة لا توجد

---

(١) W. Stace: op. cit. 377.

بالفعل، أو أنها ليست حقيقة واقعة، وأنها عبارة عن مجرد أفكار، لأن معنى ذلك أن الفكرة ذاتية فحسب. ولو صح وكانت الفكرة ذاتية وعارضة فحسب، فإنها لن تكون لها قيمة أبعد من ذلك [1]. غير أن الفكرة كما يبين لنا سير الجدل هي وحدة الذاتية والموضوعية [2]. فقد أنتهينا في مقولة الغائية إلى أن الوسيلة والغاية قد انصهرتا في وحدة واحدة. ورأينا أن الأعضاء المنفصلة في الكائن الحي هي وسيلة حياة الكل، بينما نجد أن الغاية هي الاتحاد المنظم أو هي الكل نفسه منظوراً إليه من زاوية أخرى، فالوسيلة والغاية بهذا الشكل متحدتان في هوية واحدة، فالوسيلة هي الكائن الحي منظوراً إليه على أنه كثرة أو تعدد. والغاية هي الشئ نفسه منظوراً إليه على أنه وحدة أو اتحاداً . ونجد كذلك أن عامل التعدد أو الوسيلة هو جانب الموضوعية. وعامل الاتحاد واحد: فإن ذلك يعني أن الذات والموضوع قد انصهرتا في هوية واحدة. ومن هنا فقد وصلنا إلى مقولة يتحد فيها الموضوع والذات في هوية واحدة، وهذه المقولة هي الفكرة [3].

٣٣٣ - وإذا سأل سائل: وما البرهان على أن الفكرة هي الحقيقة الموضوعية؟ لكان الجواب هو: أن البرهان على ذلك إنما يتمثل في الاستنباط كله، وفي تطور الفكر منذ بداية سيره إلى هذه النقطة التي وصلنا إليها ذلك لأن؛ الفكرة هي نتيجة سير الجدل كله منذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن: ومن هنا فالمراحل التي درسناها حتى الآن، وهي: الوجود، والماهية، والفكر الذاتي، والموضوعي ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها ، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها ، وأنها ليست إلا عناصر حية في تكوين الفكرة [4]. ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى: فيمكن أن يقال: إنها العقل (بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة) ، أو هي وحدة الذات والموضوع، أو وحدة المثالي،

---

(١) H.S. Macran: op. cit. p. 95 -6

(٢) Hegel: Enc. 213.

(٣) W.T. Stace: op.cit. 383.

(٤) Hegel: Enc. 213-4 Z.

والواقعى، أو المتناهى واللامتناهى، أو النفس والجسم، أو على أنها الإمكان الذى يجد فى داخله تحققه الفعلى، فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة، لأنها تشمل فى جوفها جميع العلاقات السابقة. (موسوعة ٢١٤).

٣٣٤ - ومن اليسير على الفهم أن يبين أن كل ما يقال عن الفكرة إنما يناقض نفسه. ويمكن أن يرد على الفهم فى هذا الزعم، وهذا الرد يتم فعلاً فى مقولة الفكرة، إلا أن هذا العمل ليس سهلاً كعمل الفهم. فالفهم يستطيع البرهنة على أن الفكرة تناقض نفسها، لأن ما هو ذاتى ذاتى فقط وسيظل دائماً أبداً يعارض الموضوعى. والمتناهى ليس إلا متناهياً فحسب، وسيظل دائماً نقيضاً للامتناهى، إذ لا يمكن له أن يتحد مع اللامتناهى، وقل مثل ذلك فى جميع الحدود التى ذكرناها آنفاً. أما نظرية المنطق كما يكشف عنها سير الجدل فهى تقول عكس ذلك تماماً، فالمنطق هو الذى يفند ذلك كله ويبين أن الذاتى الذى يظل ذاتياً فحسب ليس حقيقياً. وكذلك الحال مع الموضوعى. والمتناهى، واللامتناهى... إلخ. وإنما كل منهما ليس إلا حداً متناهياً ينقلب إلى ضده، وفى هذا الانتقال تكمن حقيقته حيث يصبح عاملاً فى وحدة واحدة مع نقيضه.

إن الفهم الذى يقحم نفسه فى دراسة الفكرة إنما يقترف خطأين: الأول- هوأنه يتناول أطراف الفكرة- لا كما تفهم فى وحدتها العينية- وإنما تراه يبقى على هذه الأطراف فى تجريدها، ويبدو خطؤه واضحاً حين يعبر عن العلاقات بين هذه الأطراف. والخطأ الثانى- هو اعتقادة أن اشتمال الفكرة على السلب أو التناقض ليس أمراً داخلياً يحدث فى جوف الفكرة وإنما هو شئ خارجى:.. والواقع أن الفكرة من ناحية أخرى هى المنهج الجدلى الذى يتناول بالدرس حدود الفهم وما يضعه من اختلاف بين هذه الحدود، ويقوم برد التباين إلى الوحدة. وهذه العملية لا تحدث فى الزمان، ولا تحدث بأية طريقة أخرى [1].

٣٣٥ - وإذا كنا قد انتهينا إلى أن الفكرة هى وحدة الذاتية والموضوعية، أو أنها الحقيقة فى ذاتها ولذاتها ، فمعنى ذلك أن كل شئ يتحدد بالقياس

---

(١) Hegel: Enc. 214.

إليها، ولكن لا ينبغى أن نظن أنها ليست إلا هدفاً أو غاية ينبغى علينا أن ننشد الوصول إليها، بينما تظل هى دائماً تمثل عالماً وراء هذا العالم، بل يجب بالأحرى أن نعرف أن كل ما هو موجود هوكذلك بقدر ما يعبر عن الفكرة، فالفكرة ليست شيئاً ينبغى على العالم الذاتى والعالم الموضوعى أن يتفق معه، وإنما هذان العالمان نفسهما هما الاتفاق بين الواقع والفكرة [1].

وهناك تصور خاطئ محتمل كذلك لابد من اجتنابه بعناية، فالتوحيد بين الذات والموضوع فى هوية واحدة- وهو الذى وصلنا إليه الآن- ليس هوية فارغة، فالوحدة ليست وحدة متجانسة تخلو من كل تمييز ويمحى ما فيها من اختلاف وتباين. وإنما الاختلاف والتباين باق داخل الوحدة ،وهى لهذا وحدة عينية، فالجانبان يظلان متميزان داخل اتحادهما فى هوية واحدة، وهذه الهوية من ناحية أخرى ليست مجرد نقطة محايدة بين الاثنين، فلا يصح أن نقول: إن هذه الوحدة لا هى بالذات ولا هى بالموضوع، وإنما هى شئ محايد يخلو من كل تحديد، وبالتالى من كل طابع أو سمة، لأنها فى هذه الحالة ستكون أشبه ما يكون «بالليل الذى تبدو فيه كل الأبقار سوداء».

٣٣٦ - وتقع الفكرة فى ثلاث مراحل: فأول صورة من صور الفكرة- هى الحياة أو الفكرة فى صورتها المباشرة، والصورة الثانية- هى صورة التمييز وهى الفكرة فى صورة المعرفة. أما الصورة الثالثة والأخيرة- فهى الفكرة المطلقة وهى آخر مراحل الفكرة الشاملة، وهى تضع نفسها على أنها فى نفس الوقت المرحلة الأولى التى لها وجود من ذاتها.

١ - الحياة

٣٣٧ - تلحق فكرة الحياة بموضوعات عينية تجريبية، حتى أنه ليبدو أننا بهذه الفكرة قد تجاوزنا دائرة المنطق وفقاً للفكرة الشائعة عما يدرسه المنطق من موضوعات . ولا شك أن المنطق إذا ما اقتصر على دراسة صور الفكر الفارغة

---

(١) Hegel: GreaterLogic Vol. 2. p.296- Macran; op. cit. p. 97. المنهج الجدلى

الميتة، فلا يمكن أن يعرض لمثل هذه المقولة. لكن إذا كان المنطق يدرس الحقيقة المطلقة ، وإذا كانت الحقيقة المطلقة بما هي كذلك تكمن فى عملية المعرفة، فإن المعرفة على ذلك لابد أن تكون هى نفسها - على الأقل - موضوعاً لدراسة المنطق... ولكن قبل دراسة المعرفة يجب أن ندرس ما تقوم عليه هذه المعرفة، أعنى أن ندرس أولا الفكرة فى مباشرتها. والفكرة فى مباشرتها هى : الحياة [1].

٣٣٨ - ولكن ماذا نعنى بفكرة الحياة؟ وكيف يؤدى بنا سير الجدل إلى هذه الفكرة ؟ لقد انتهينا إلى أن الوسيلة هى التعدد، وأن الغاية هى الوحدة التى تجمع التعدد فى اتحاد واحد. ولقد قلنا: إن الوسيلة أو التعدد لا توجد إلا فى الغاية وعن طريقها، والاتحاد لا يوجد إلا في التعدد وعن طريقه: فلا يمكن لاحدهما أن يوجد بذاته ، فكل منهما هو ما هو عن طريق الآخر، وفضلاً عن ذلك فهما ليسا لونين من الوجود وإنما هما وجهان لوجود واحد. وهذاالتصور للوحدة التى تكمن طبيعتها كلها فى التعدد، والتعدد الذى تكمن طبيعته كلها فى تكوينه لهذه الوحدة - هذا التصور يؤلف ما نسميه مقولة الحياة [2]. ولاشك أن الحياة العضوية هى مثل لهذا التعدد في الوحدة، فالكائن الحى مؤلف من أجزاء أو أعضاء، وهى ما هى عليه عن طريق علاقتها بغيرها من الأعضاء، وهى جميعاً فى خدمة الحياة ككل، فاليد المبتورة كما لاحظ أرسطو ليست يداً إلا بالاسم فقط [3]. ومعنى ذلك أن الطبيعة الجوهرية لهذا العضو تتوقف على علاقته بالكل الذى هو جزء منه، فإذا هدمت هذه العلاقة فإنك بذلك تهدم طبيعته الجوهرية ... ومن ثم فأجزاء الجسم الحى هى تعدد تكمن طبيعته كلها فى ارتباطها فى وحدة الكائن الحى، والعكس: وحدة الكائن الحى ليس لها معنى ولا حتى وجود، إلا فى كثرة أعضائه [4].

---

(١) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 401- H. S. Macran op. cit. p. 103.

(٢) عنصر التعدد يسميه هيجل بالجسم، وعنصر الوحدة أو الاتحاد يطلق عليه اسم النفس "seele"

(٣) Hegel: Enc. 216 Z.

(٤) يرى «ستيس » أن إطلاق هيجل اسم الحياة على هذه المقولة راجع إلى أنها تمثل في وضوح هذه الواقعة=

٣٣٩ - وأول وجه من أوجه الحياة هو الوجه المباشر، أعنى هذه الحياة أو الكائن الحى الفرد أو الفرد الحى ، وفيه نجد التعدد والوحدة فى اتحاد مباشر، ومع ذلك فهما متمايزان. فمن حيث اتحادهما فى هوية واحدة تكون العلاقة بينهما هى علاقة الذات بنفسها، وبما أنهما متمايزان فإن العلاقة بينهما هى علاقة الذات بالآخر الذى يقف فى مقابلها ويواجهها على أنه اللاذات ، إلا أن الكائن الحى يجاهد للتغلب على هذا العنصر الآخر، وهذا الصراع الذى يقوم به الكائن الحى لكى يتغلب على ضده هو الوجه الثانى للحياة وهو عملية الحياة. وحين يمتص الكائن الحى العنصر الآخر فى جوفه لا يعود فرداً كما كان، وإنما يصبح جنساً أو نوعاً وهذا هو الوجه الثالث والأخير من أوجه الحياة [1].

٢ - المعرفة:

٣٤٠ - الكائن الحى الآن لا يرتبط بغيره، وإنما يرتبط بنفسه فحسب ، لأنه لا يوجد شئ يرتبط به، لا شيء سوى نفسه. ومع ذلك فهو يمايز نفسه من نفسه داخل هذه العلاقة الذاتية، فهو يُخرج من ذاته عنصراً يواجهه، وهذا العنصرالذى يخرج منه هو العالم الخارجي، وعلى ذلك فلدينا هنا نتيجتين هما:

١ - الكائن الحى يواجه العالم الخارجي.

٢ - العالم الخارجى ليس خارجاً عنه فحسب وإنما هو كذلك داخل فيه ، لأنه على الرغم من أن العالم الخارجى هو آخر إلا أن هذا الآخر قد خرج من الكائن الحى، وما يظهر من الكائن الحى ليس إلا الكائن الحى نفسه، وهولذلك يظل داخل الكائن الحى، ومعنى ذلك أن هناك عالماً خارجياً عنى ، ولكن هذا العالم يظهر فى صورة تمثل داخل وعيى أو شعورى أو داخل ذاتى وتلك هى: المعرفة.

= التجريبية إلا أننا ينبغى ألا نظن أن هيجل قد استنبط هنا كل ما لهذه الواقعة من مضمون. راجع «فلسفة هيجل» فقرة ٣٨٩ وفقرة ٣٩٠.

(١) أوجزنا هذه المراحل الثلاثة؛ لأنها لا تمثل في الحقيقة استنباطاً أولياً «وإنما تعتمد اعتماداً تاماً على=

ويمكن أن ننظر إلى المعرفة من زاويتين: فالذات من ناحية يمكن أن تكون سلبية أو منفعلة، أى أنها تتقبل العالم الخارجى كماهو . وهذه هى المعرفة المناسبة أو البسيطة، فالموضوع هنا هو الذى يشكل الوعى وليس الوعى هو الذى يشكل الموضوع، إذ أن هدف المعرفة المناسبة أن تعرف العالم كماهو . فهى لا تهدف إلى تغييره، وإنما تتقبله تقبلاً سلبيًا. ويمكن من ناحية أخرى ينظر إلى الذات على أنها إيجابية نشطة تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره فى اتساق مع نفسها، وهذه هى: الإرادة، وهى مبدأ العمل الذى لا يتقبل العالم تقبلاً سلبياً، وإنما هو ينشد تغيير العالم ليجعله متفقاً مع أهدافه الخاصة [1]. ومن هنا فإن المعرفة تنقسم قسمين:

(١) المعرفة المناسبة. (ب) الإرادة [2].

٣٤١ - والمعرفة المناسبة هى بالضرورة معرفة متناهية ، ذلك لأنها لا تستطيع أن تصل إلا إلى الحقائق المتناهية فحسب. ويرجع تناهى هذه المعرفة إلى أنها لاتمثل الحقيقة بأكملها، فنحن نجدها تنظر إلى العالم على أنه شئ معطى، شئ خارجى يقابلهاويحدها. ومن هنا فإن هذا اللون من المعرفة يركز على وجهة النظر التى تفصل بين الذات والموضوع وتفشل فى إدراك وحدتهما. وهذه بصفة عامة هى: المعرفة التى تؤكد التباين والاختلاف وتتجاهل الهوية . ولهذا فهى معرفة الفهم. فإذا ماتساءلنا لماذا يتخذ الوعى هذه الصورة؟ فسوف نجد الإجابة هنا فى هذه المرحلة التى وصلنا إليها، فمعرفة الفهم هنا قد تم استنباطها وعلى ذلك فهى تعرض نفسها فى هذه المرحلة من مراحل سير الجدل باعتبارها مرحلة ضرورية فى التطور الذاتى للعقل الخالص.

وتعتبر هذه المعرفة المتناهية فى جانب من جوانبها معرفة تحليلية، وفى جانب آخر معرفة تأليفية أو تركيبية. ولقد اعتاد الناس أن ينظروا إلى هذين

= عناصر جمعت بطريقة تجريبية «ستيس المرجع السابق فقرة ٢٩٣» «كما أنها يبدو فيها الكثير من الخلط والغموض» ستيس ٣٩١ وميور «دراسة لمنطق هيجل» ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(١) W. T. Stace: op. cit. 395-7.

(٢) نلاحظ أن هيجل قد تخلى هنا عن التقسيم الثلاثى الذى يسير عليه دون أن يفسرسبب ذلك .

المنهجين - المنهج التحليلى والمنهج التركيبى على أنهما يعتمدان اعتماداً كلياً على رغباتهم الخاصة، وأن اختيار احدهما دون الآخر يتوقف على مشيئتهم، غير أن ذلك وهم خاطئ. إن اختيار أحدهما دون الآخر وسيلة للبحث يعتمد أساساً على موضوعات البحث نفسها، فهى وحدها التى تحدد المنهج الذى تسير عليه. وأول ما يظهر من هذين المنهجين هو المنهج التحليلى الذى يقوم بدراسة الموضوعات الفردية ويردها إلى الكليات، أى إلى: الجنس، أو القانون، أو ما شابه ذلك . والفكر هنا لا يكون أكثر من نشاط يقوم بعملية تجريدية، وهذا هو معنى الفكر كما فهمه «جون لوك» والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة ، فالمعرفة - على ما يقولون - ليست إلا تحليل الموضوعات العينية وردها إلى عناصرها المجردة، ثم دراسة هذه العناصر فى عزلتها عن الموضوعات. وهذه المعرفة تهدف إلى دراسة الموضوعات كما هى فى حقيقتها، وهى لهذا تقع فى تناقض حين تحلل الموضوعات إلى كليات مجردة، فعالم الكيمياء - مثلاً - الذى يضع قطعة من اللحم الحى فى أنبوبة اختبار، ثم يقوم بتحليلها بطرق شتى، ويخبرنا فى النهاية أنها تتكون من نتروجين ، وكربون ، وأيدروجين ...إلخ. يمكن أن تكون معلوماته صحيحة، غيرأن هذه المواد المجردة لم تعد لحماً حياً. ونفس هذا الخطأ يقع فيه عالم النفس التجريبى حين يقوم بتحليل السلوك إلى مظاهره المختلفة ثم يبقى على هذه المظاهر فى عزلة وانفصال، فالموضوع الذى يخضع للتحليل يدرسه كما لو كان نوعاً من البصل تنزع قشرته واحدة بعد الأخرى [1]. أما المنهج الثانى فهو المنهج التأليفى وهو يسير عكس المنهج التحليلى، فإذا كان هذا الأخير يبدأ من الموضوعات الجزئية ثم يمضى صاعداً إلى الكليات ، فإن المنهج التأليفى- يبدأ من الكليات ثم يهبط منها سفلاً إلى الجزئيات، وإذا كان المنهج التحليلى هو المنهج الذى يأخذ به العلم، والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة، فإن المنهج التأليفى هو المنهج الذى تأخذ به الرياضة، ومن حاول من الفلاسفة تطبيق المنهج الرياضى فى مجال الفلسفة،

---

(١) Hegel: Enc. 227-8 Z.

فالرياضيات تبدأ من الكليات، وهى هنا التعريفات والبديهيات وما شابه ذلك، ثم تهبط منها إلى مايلزم عنها من نظريات جزئية .ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق المنهج التحليلى فى مجال الفلسفة كما فعل لوك وغيره، كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج التأليفى فى الفلسفة كما فعل اسبنوزا حين بدأ بالتعريفات، وذهب مثلاً إلى أن الجوهر علة ذاته، وعلى الرغم من أن تعريفاته حقائق إلا أنها حقائق من جانب واحد فقط، وهو ما يكشف عنه سير الجدل.

وهذان المنهجان لازمان وقد حققا نجاحاً فى مجاليهما ، إلا أنهما لا يصلحان للمعرفة الفلسفية؛ لأنهما يبدأن من فروض، ثم يسيران على مبدأ الفهم ويخضعان لقانون الهوية الصورى. أماالمنهج الفلسفى فهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن واحد، وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين، وإنما هو يمزج بينهما ويدمجهما فى ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره. وهذا المنهج الفلسفى هو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق؛ لأنه يخلو من كل افتراض؛ وتحكمه الضرورة فى جميع خطواته، وهو عبارة عن مركب المنهجين السابقين، فهو حين يتقدم من الكلى المجرد عن طريق التخصيص شيئاً فشيئاً إلى الفردى العينى فهو تأليفى، وهولأنه يبدأ من المباشرة ويتقدم خلال التوسط إلى الكلى العينى الذى يحوى المباشرة السابقة داخل جوفه فهو لذلك تحليلى [١].

٣٤٢ - وإذا كانت المعرفة تأخذ العالم كماهو ، فإن الإرادة تحاول تشكيله بحيث يصبح كما ينبغى أن يكون [٢]. ولكن الإرادة متناهية أيضاً شأنها شأن المعرفة، ولنفس السبب فعلى الرغم من أنها تحاول تشكيل العالم، إلا أنها تنظر إليه على أنه معطى من خارج؛ أو أنه مادة موجودة فعلاً تمارس فيها نشاطها، ومن هنا كان العالم لا يزال غريباً يواجه الإرادة ويحدها . ولأن الإرادة متناهية

---

(١) W.T. Stace op. cit. 401.

(٢) Hegel: Enc. 234. Z.

بهذا الشكل؛ ولأنها لا تزال تفصل فصلاً مطلقاً بين الذات والموضوع، بين الوسيلة والغاية، بين ماهو كائن وماينبغى أن يكون - لهذا السبب فإنها لا تزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق بعد فى العالم، فماهو موجود هو الموضوع وما ينبغى أن يكون هو الذات، ولهذا فهى لم تصل بعد إلى ربط الذات والموضوع فى هوية واحدة، وهو أمر لن يتحقق إلا فى مقولة الفكرة المطلقة وحدها . ومن ثم فما هو كائن وما ينبغى أن يكون يظهران على أنهما شيئان مختلفان أتم الاختلاف ، ويتخذ عمل الإرادة صورة سلسلة لا متناهية من المحاولات نحو الخير الذى لن يتحقق أبداً؛ لأنه لو تحقق وأصبح العالم كما ينبغى أن يكون فسوف ينتهى نشاط الإرادة، ومن ثم فإن الإرادة نفسها تسعى إلى عدم تحقيق غايتها ، وهذا هو معنى قولنا: إن الإرادة متناهية، إلا أن هذا التناهى ليس مطلقاً وإنما تسير الإرادة نحو إلغائه، ونحو حل ما فيها من تناقض، ويتم ذلك حين نصل إلى الفكرة المطلقة التى هى وحدة الفكرة النظرية والعملية، والتى تمثل الموقف السليم للمعرفة العقلية.

٣ - الفكرة المطلقة..

٣٤٣ - الفكرة المطلقة هى وحدة الفكرة النظرية والعملية وذلك يعنى أنها تجمع فى جوفها فكرة الحياة وفكرة المعرفة. ولهذا يمكن القول: إن للفكرة المطلقة دوراً جدلياً مزدوجاً، فهى من ناحية مركب الحياة والمعرفة، وهى من ناحية أخرى مركب المعرفة المناسبة والإرادة، وفضلاً عن ذلك فليس لها تقسيمات فرعية، وذلك لأن الحركة الجدلية التى كانت تميز الفكر قد أصبحت فى الفكرة المطلقة نشاطاً خالصاً [1]. وطالما أنه لم يعد هناك انتقال ولا مقولات فرعية، فإنه لم يعد أمامنا سوى الفكرة المطلقة بنقائها الخالص، وهى لذلك الصورة الخالصة للفكر وللعقل الخالص، وهى حين تتأمل مضمونها فإنها لا تتأمل فى الوقت نفسه إلا ذاتها فحسب . وهذا المضمون هو فى الواقع نسق المنطق كله،

(١) G.R. Mure:A Study; p. 290.

وجميع المراحل التي مر بها هذا المضمون وخلفناها وراءنا هي منهج المضمون [(١)].

٣٤٤ - ولكي نفهم كيف يمكن أن تكون الفكرة المطلقة وحدة الفكرة النظرية والعملية؟ علينا أن نعود إلى مقولة الإرادة، حيث نجد أن الإرادة متناهية - كالمعرفة سواء بسواء - لأنها تنظر إلى الموضوع أو العالم الخارجي على أنه يعارضها أو على أنه غريب عنها - ومن هنا نجد في الإرادة ذلك التناقض الذي أشرنا إليه ، فهي تضع أمامها غرضاً أو هدفاً أو غاية تسعى إلى تحقيقها .وهذه الغاية هي الخير. ومن هنا تنظر إلى هذا الخير على أنه الحقيقة الوحيدة أو على أنه ماهية العالم الحقة كما ينبغي أن تكون، في الوقت الذي تنظر فيه إلى الموضوع على أنه مجرد ظاهر أو غير حقيقي ، إلا أنه يمكن النظر إلى الخير من ناحية أخرى على أنه غير حقيقي طالما أنه لم يتحقق بعد، أو لأنه يكمن في ضمير الغيب، فهو لا يملك وجوداً موضوعياً بعد. وهذا التناقض يبدو صريحاً في تلك المحاولات التي لا آخر لها والتي يبذلها العالم لكي يكون أفضل مما هو عليه، أعني في سبيل الوصول إلى الخير الذي لن يبلغه مطلقاً. وهذا التناقض هو النقص في مقولة الإرادة، وهو نقص يدفعنا إلى السير نحو الفكرة المطلقة، وتكمن جذورهذا النقص في القول بأن الذات والموضوع لا يزال كل منهما يواجهه الآخر ويضاده، وأن الموضوع ليس إلا مادة غريبة تأتي إلى الإرادة من الخارج، ومن هنا فإن التناقض يمكن أن يزول بطريقة واحدة فقط: عن طريق مقولة لا يكون فيها الموضوع غريباً عن الذات التي تريد وإنما متحداً معها في هوية واحدة ، وصراع الفكر في سبيل هذا التوفيق يبدو نشاطاً وعملاً ، فالإرادة تنشأ الخير، ولكن الخير لم يتحقق في العالم الخارجي، فهو من ثم ليس موضوعياً، وإنما مجرد مثل أعلى ذاتي، والإرادة مع ذلك تعمل وتنشد إرغام الموضوعية لكي تتفق مع الذاتية. إنها تكافح لكي تتحد الموضوعية والذاتية في هوية واحدة وبالتالي لكي تتغلب على تناهيها إذا جعلت الموضوع مألوفاً وغير غريب عنها، والإرادة حين تعمل

---

(١) Hegel: Enc. 237.

تعرف تماماً عدم كفايتها، وهكذا تتحول الإرادة إلى مقولة المعرفة حين تعرف أن الحق لا يمكن أن يكون عبارة عن مجرد هذا التأمل لخير، هو نفسه ذاتي فحسب.

٣٤٥ - وحين نتحدث عن الفكرة المطلقة فقد نظن أننا وصلنا فى نهاية الأمر إلى الحق الصراح وإلى خلاصة الحقيقة كلها، فننغمس فى حماس هائل للفكرة المنطقية ، غير أن علينا أن نعرف أن مضمون الحقيقى لها هو النسق كله الذى وصلنا هنا إلى آخر مراحله. وقد يقال كذلك: إن الفكرة المطلقة هى الكلى، إلا إن هذا الكلى يجب أن يفهم بالمعنى الحقيقى، بمعنى أن الجزئى ليس عنصراً غريباً عنه، وإنما هو جزء منه، فلا يفهم الكلى بالمعنى المجرد ، وإنما على أنه الصورة المطلقة التى تحتفظ فى جوفها بجميع المقولات السابقة. ويمكن أن تقارن الفكرة المطلقة - من هذه الزاوية - برجل عجوز يؤمن بعقيدة يؤمن بها طفل صغير، وسوف نجد أن عقيدة الرجل العجوز مشحونة بمعان كثيرة اكتسبها خلال حياته الطويلة، وحتى إذا ما فهم الطفل حقائق الدين فإنه لن يستطيع أن يتخيلها إلا كشيء يقع خارج الحياة بأسرها وبعيداً عن العالم كله، وقل مثل ذلك فى الحياة البشرية ككل وما تمتلئ به من أحداث. فكل الأعمال فيها تتجه نحو غاية أو هدف ، وحين تتحقق نجد الناس يدهشون من أنهم لا يجدون شيئاً آخر غير ما كانوا يرغبون فيه . وحين يتعقب إنسان ما خطوات حياته فقد تبدو له النهاية محدودة وضئيلة جداً: مع أن هذه النهاية تشمل سياق حياته كلها. وكذلك مضمون الفكرة المطلقة فهو يمثل الأرض الفسيحة التى سرنا عليها حتى وصلنا إلى اللحظة الراهنة. فقد وصلنا أخيراً إلى اكتشاف أن التطور - كله - هو الذى يشكل المضمون، أعنى مضمون الفكرة الشاملة، ومضمون العقل الخالص، وهذه الحركة التى سار فيها التطور هى: المنهج الجدلى. إن ميزة الفيلسوف فى الواقع هى أنه يرى كل شئ ضيق محدود إذا ما عزل عن غيره من الأشياء . وهو يعلم أكثر من غيره أن ما يضفى على الشئ قيمته الحقيقية هو علاقته بالكل الذى يشكل فيه عنصراً عضوياً، وهذا ما

وصلنا إليه الان . فما وصلنا إليه هو التعرف على أن المضمون لا ينفصل عن التطور الحى للفكرة الشاملة، وكل مرحلة ، ن المراحل التى درسناها ليست إلاتصويراً للمطلق وتحديداً للعقل الخالص فى صورة محدودة ولهذا كان لابد من السير نحو الكل: وتطور هذا الكل هو ما نسميه بالمنهج [1].

٣٤٦ - وحين نصل إلى الفكرة المطلقة فإننا نكون قد عدنا من جديد إلى النقطة التى بدأنا منها ، لكن هذا العود هو فى الحقيقة تقدم أيضاً: فقد بدأنا بالوجود ، أو الوجود الخالص على وجه التحديد ، وها نحن أولاً ننتهى إلى الفكرة المطلقة التى هى نفسها وجود ، ولكن هذه الفكرة التى لها وجود هى الآن: الطبيعية، وهكذا يكتمل عرض المنهج الجدلى حين ننتهى من تحليل العقل الخالص، أو بمعنى أكثر دقة حين ينتهى حوار العقل الخالص مع نفسه، ذلك الحوار الذى يفض فيه مكنوناته ويبين علاقتها بعضها ببعض.

(١) Hegel: Enc. 237. Z.

الباب الرابع

نتائج وآثار

«حين كنت أكتب الجزء الأول من «رأس المال»، كان أبناء الجيل الجديد - أولئك الأدعياء المتهورون التافهون - يباهون بأنهم ينظرون إلى هيجل نظرتهم إلى «كلب ميت» . . . لذا بادرت وأعلنت صراحة أنني لست إلا تلميذاً لهذا المفكر العملاق»

كارل ماركس

رأس المال

الفصل الأول
الجدل الماركسي

أولاً - محاولات غريبة:

٣٤٧ - لن تجد بين مؤسسي الماركسية من يجادل في الأثر الذي تركه الجدل الهيجلي على فكر ماركس، وهو أثر يتعدى الحدود الضيقة التي يعلمها اليوم كثير من الماركسيين - بل ستجدهم مجمعين على أن الجدل الماركسي ليس إلا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميادين جديدة، وهم يعترفون بذلك صراحة دون أن يجدوا في هذا الاعتراف حرجاً ولا غضاضة: «فقد كان ماركس وإنجلز، يريان في جدل هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور، وأوفرها مضموناً وأشدها عمقاً، وأثمن اكتساب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. . وكانت كل صيغة أخرى لمبدأ التطور تتراءى لهما وحيدة الجانب، فقيرة المضمون، تشوه وتفسد السير الواقعي للتطور. . في الطبيعة والمجتمع» [(١)].

وكان ماركس يقول دائماً: «إن الإطار المثالي الذي غلف الجدل الهيجلي، لم يمنع هذا الرجل مطلقاً من أن يكون أول من عرض الصورة العامة للجدل بطريقة واعية وشاملة» [(٢)]. بل نراه قبل إصدار كتابه «رأس المال» يعيد قراءة منطق هيجل ويقول في رسالة إلى «إنجلز»: «لقد ألقيت في البحر بنظرية الربح التي ظهرت حتى الآن، أما من حيث المنهج فقد عدت من جديد، وألقيت نظرة سريعة على منطق هيجل الذي خدمني خدمة كبرى» [(٣)]. ولقد لخص إنجلز رأي الماركسية في عبارة جامعة حين كتب إلى «شمت» يقول باختصار شديد: «من المستحيل أن نستغني عن هيجل..» [(٤)]. فهو - على حد تعبيره -

(١) V. Lenin: "Marx, Engels, Marxisn. p.20 & Selected Works. Vol. I. p.36.
(٢) K. Marx: "Capital". Vol. I. p.20.
(٣) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p.100.
(٤) Ibid. p.436.

«ملحمة جدلية» [1].

٣٤٨ - وعلى عاتق «لينين» كانت تقع مهمة التطبيق العملى للنظرية الماركسية، وإقامة المجتمع الشيوعى لأول مرة. لذا نراه فى سنوات التحضير للثورة يعد نفسه فلسفياً، فينقطع ثلاث سنوات فى مكتبه بيرن بسويسرا، ويعكف على قراءة مؤلفات هيجل، ويقف طويلاً عند المنطق الكبير يلخص ويشرح ويعلق، ثم يقرأ ما كتبه الشراح والنقاد من أمثال: سترلنج، ومكتجارت، وبيلى.. وغيرهم. ويخرج فى النهاية بهذه النتيجة: «يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم «رأس المال» لكارل ماركس - لاسيما الفصل الأول منه - ما لم ندرس منطق هيجل ونفهمه بأكمله، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان، ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين !!»

ولهذا نراه يحرص على علاج هذا النقص عند الماركسيين بعد الثورة، فكان أهم ما يشغل باله هو إرساء قاعدة فلسفية متينة للمجتمع الجديد، فكتب فى العدد الثالث من مجلة «تحت راية الماركسية» (مارس - ١٩٩٢) - مقالاً أطلق عليه الماركسيون أنفسهم اسم «وصية لينين الفلسفية»؛ لأنها آخر ما كتب فى الفلسفة [2]. يدعو إلى إقامة قاعدة فلسلفية راسخة وصلبة، ويرى أنه ما لم يتحقق ذلك «فإن العلم الطبيعى، والمذهب المادى، لن يستطيعا الصمود فى نضالهما ضد هجمات الأفكار البرجوازية المتلاحقة» [3]. وليس من سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا إذا تجمع المثقفون والمفكرون والكتاب، وتضافرت جهودهم «للقيام بدراسة جادة وواعية للجدل الهيجلى، وتفسيره تفسيراً مادياً، ذلك الجدل الذى طبقه ماركس عملياً فى كتابه رأس المال، وفى مؤلفاته السياسية والتاريخية». بل يرى لينين أن الأمر لا يقتصر على مجرد دراسة الجدل الهيجلى وشرحه، وإنما يجب أن يتعداه إلى الدعاية لهذا الجدل. وهو يعترف بأن هذه مهمة شاقة وعسيرة، وقد تكون عرضة لكثير من الأخطاء،

---

(١) F. Engels: "Dialectics of Nature". P.274.

(٢) O. Yakhot: "Dialectical Materialism". p.221.

(٣) V. Lenin: Selected Works Vol.3 p.721.

لكنها مع ذلك ضرورية ولازمة، ولا مندوحة عن القيام بها: «إذ لابد أن تدعم هذا الجدل من جميع الجوانب، فنقوم بنشر مقتطفات متنوعة من مؤلفات هيجل الرئيسية، ونفسرها تفسيراً مادياً، ونشرحها مستعينين بأمثلة من الطريقة التى طبق بها ماركس الجدل، ومستعينين كذلك بشواهد من ميدان العلاقات الاقتصادية والسياسية».

ثم يصل لينين فى نهاية هذا المقال إلى قمة الفهم الناضج لوضع الجدل الهيجلى فى الفلسفة الماركسية حين يقول: «وفى اعتقادى أن جماعة المحررين والمساهمين فى مجلة «تحت راية الماركسية» يجب أن ينظموا صفوفهم فى جماعة تحمل اسم «جماعة الأصدقاء الماديين للجدل الهيجلى». وسوف يجد علماء الطبيعة المحدثين، إذا ما عرفوا سبيل البحث الصحيح، وإذا ما عرفنا نحن كيف نساعدهم - سوف يجد علماء الطبيعة حين نفسر الجدل الهيجلى تفسيراً مادياً، مجموعة من الإجابات عن المشكلات الفلسفية التى أثارتها الثورة فى العلم الطبيعى».

ويرى لينين أنه ما لم يضع المذهب المادى نصب عينيه القيام بهذا العمل وتحقيقه تحقيقاً منظماً فإن المادية لن تصمد فى كفاحها، وسيجد علماء الطبيعة البارزين أنفسهم عاجزين عن القيام بالاستنتجات والتعميمات الفلسفية التى جعل منها تطور العلم وتقدمه الهائل ضرورة لا غنى عنها.

٣٤٩ - غير أن اعتراف مؤسسى الماركسية بفضل الجدل الهيجلى بهذه الصورة لم يَرُقْ - فيما يبدو - لكثير من الماركسيين الغيورين على ماركس أكثر من ماركس نفسه، والذين عز عليهم أن يُحْرَم من شرف اكتشاف هذا المنهج. فظهرت تيارات غريبة حاول بعضها أن يسدل الستار نهائياً على هيجل، أو أن يهون على أقل تقدير من شأن الدور الذى لعبه منهجه الجدلى فى الفلسفة المادية الجدلية. وحاول أن يجد له أسانيد من ماركس نفسه، فراح يتصيد عبارات مما كتب، ويفسرها على هواه. ويبدو أن «جوزيف ستالين» كان على رأس هذا الفريق الذى حاول أن يطمس المعالم الهيجلية بأى شكل حتى ولو

بالخروج عن أبسط حدود الأمانة العلمية [١]. يقول فى كتيبه الصغير «إن ماركس وإنجلز يشيران عادة إلى هيجل حين يعرفان المنهج الجدلى، غير أن ذلك لا يعنى قط أن جدل ماركس وإنجلز هو نفسه جدل هيجل فهما لم يقتبسا من جدل هيجل سوى «نواته العقلية» وطرحا غلافه المثالى ثم: وسعاه، وأعطياه طابعاً علمياً حديثاً..» [٢]. وستالين هنا يحاول أن يهوّن من شأن التراث الجدلى الهيجلى، فماركس لم يأخذ من هذا التراث سوى «النواة العقلية» مجرد «نواة» لا أكثر ولا أقل. ولم يدرك ستالين - الذى لم يقرأ هيجل فى أغلب الظن - أن «النواة» التى كان يقصدها ماركس هى منطق هيجل كله، وأن هيجل شرح هذه «النواة» فى ثلاث مجلدات - فضلاً عن الموسوعة - وأنها ثمرة جهد شاق وئيد ضم بين جوانبه كل ما أطلق عليه الماركسيون فيما بعد اسم «القوانين الأساسية للجدل»، و«القوانين الكلية للحركة»، و«المقولات الماركسية» و«نظرية المعرفة»، وما أطلق عليه ستالين نفسه اسم «خصائص المنهج الجدلى الماركسى» بل لم يدرك ستالين أن كتيبه هذا ليس إلا انعكاسات سطحية لما كتب هيجل.

٣٥٠ - وانساق كثير من الماركسيين فى هذا التيار، فعمدوا إلى إغفال ذكر هيجل عند الحديث عن «القوانين الأساسية للجدل» أو عند الحديث عن «مقولات الجدل» لكى يفسحوا الطريق لرفع لافتات جديدة عن «قوانين الجدل الماركسى»، و«مقولات الجدل الماركسى»، ولهذا تعمدوا إزاحة هيجل ليظل ماركس وحده فى الصورة، فتراهم يتحدثون عنه فى الثوب المثالى فقط حين

(١) يستشهد «ستالين» فى كتيبه الصغير الذى وضعه عن الجدل بمثل من إنجلز عن التغيرات الكمية، أخذه الأخير عن هيجل ولكنه أشار صراحة إلى المرجع وهو الموسوعة (انظر جدل الطبيعة ص ٨٧) غير أن ستالين يسوق النص كما لو كان مثلاً يضربه إنجلز (انظر كتابه ص ٨). ومما يدعو إلى الدهشة أن نجده بعد ذلك بقليل يقطع سياق حديث إنجلز ليحذف سطرين يقول فيهما إنجلز «أما الميدان الذى تلألأ فيه قانون الطبيعة الذى اكتشفه هيجل وكلل بانتصارات بالغة الأهمية فهو ميدان الكيميا».. إلخ. «جدل الطبيعة ص ٨٧- ٨٨. وواضح أن ستالين تعمد حذف اعتراف إنجلز باكتشاف هيجل لهذا القانون. ضارباً بالأمانة العلمية عرض الحائط حتى فى اقتباس النصوص الماركسية نفسها.

(٢) J. Stalin: "Dialectical and Historical Materialism". p.7.

يعرضون للحديث عن «الصراع بين المثالية والمادية» ولا بأس من أن يذكروا فى هذه المناسبة كلمة تاريخية سريعة عابرة عن «جدله المثالى» وما فيه من صوفية، ثم يركزون بشكل ظاهر على الجانب المثالى من فلسفته، ولا يفتأون يرددون «الأخطاء» التى وقع فيها، والآراء الاجتماعية «الرجعية» التى عبر عنها مغتبطين بعثورهم على مجال واسع للنقد والتجريح. كثيراً ما يطيب لهم الحديث عما يسمونه «التخريف الميتافيزيقى عند هيجل»، بعد أن أفاضوا فى الشرح والتعليق، والمدح والثناء على «جدل الواقع» الذى كشف عنه ماركس» [1]. حتى انتهى الأمر أخيراً إلى القول بأن هيجل «شوه الجدل كما فعل أفلاطون من قبل فى نظريته عن المثل. . .» [2].

٣٥١ – ومنهم من يتفق مع التيار الأول فى الهدف والغاية، وإن اختلفت الوسيلة، فتراهم يتصيدون هذه المرة عبارات من إنجلز لينتهوا إلى هذه النتيجة الغريبة، وهى: «إذا كان هيجل قد رد للجدل اعتباره، فهو لم يكشف عن أسسه الموضوعية..» [3]. إلا أنهم لا يفسرون لنا المقصود بهذه «الأسس الموضوعية»، أهى تعنى – مثلاً – أن هيجل كان لابد أن يكون مادياً حتى لا تطارده اللعنات..؟ أغلب الظن أنهم لا يقصدون بها شيئاً سوى فتح الباب لإغداق الثناء على ماركس وإنجلز لاكتشافهما المنهج الجدلى «بأسسه الموضوعية السليمة»..

والغريب فى هذا الفريق أنه لا يعتبر هيجل مصدراً ومنبعاً للجدل الماركسى، بل يذهب إلى أن ماركس وإنجلز قاما بدراسة العلوم الطبيعية دراسة فاحصة ثم استخلصا منها هذا المنهج «فلم يأت ماركس وإنجلز بالمنهج الجدلى من الخارج بطريقة تعسفية، بل استخلصاه من العلوم نفسها على أساس أن موضوعها هو الطبيعة الموضوعية التى هى جدلية». وبالتالى فالدور الذى لعبه هيجل فى تاريخ الفلسفة عديم القيمة بالنسبة للماركسية على الأقل؛ لأن اعتماد ماركس

---

(١) الأستاذ محمد مفيد الشوباشى: «الفلسفة السياسية» ص ١٢٧ دار الكشاف ببيروت ١٩٥٥.

(٢) Yakhot: op. cit.p.128.

(٣) G. Politzer, G.Besse, & M. Caveing: "Principes Fondamentaux de Philosophie". p.28.

لم يكن ينصب على هيجل، وإنما على العلوم الطبيعية «ولهذا السبب تتبع ماركس وإنجلز طوال حياتهما تقدم العلوم، فكان المنهج الجدلي يتحدد فى دقة بقدر ما تتعمق معرفة العالم.. » ولهذا السبب أيضاً لم يكن من الممكن أن يكتشف المنهج الجدلي على أيدى الماديين الفرنسيين من فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال «ديدرو»، و«وهو لباخ» و«هلفيتيوس»، لأن العلم فى القرن الثامن عشر لم يكن يتيح لهم ذلك». ففكرة التناقض وصراع الأضداد وغيرهما من الأفكار الجدلية «كانت عند القدماء مجرد تخمينات، أما عند الجدل الماركسى فهى مستخلصة من الحقائق التى جمعها العلم، نتيجة أبحاثه فى ميادين شتى، وذلك لأن دراسة ظواهر الطبيعة ، والعلاقات الاجتماعية، ونشاط الإنسان العقلى، تكشف عن متناقضات كثيرة، وعن صراع بين اتجاهات وجوانب متعارضة» [1]. ولهذا فإن عدم تطور العلوم فى القرنين السابع عشر والثامن عشر جعل المادية فى هذا الوقت لا تستطيع أن تتبع بشكل منطقى فكرة تطور العالم وترابطه، ولهذا كانت مادية ميتافيزيقية [2].

وأهم المكتشفات العلمية التى ظهرت فى عصر ماركس وإنجلز ومكنتهما - فى رأى هذا الفريق - من اكتشاف المنهج الجدلي ثلاثة ذكرها «إنجلز» فى كتاباته المختلفة وهى:

١ - اكتشاف تحول الطاقة، وهو الذى أنتج فكرة التغير الكيفى، وأظهر أن مختلف القوى الفزيائية عبارة عن وجود لحركة المادة.

٢ - اكتشاف الخلية الحية. وهو الذى كشف سر تركيب الكائنات العضوية الحية، وسمح بإدراك كيفية انتقال العالم الكيمائى إلى العالم البيولوجى، وفسر تطور الكائنات الحية.

٣ - نظرية التطور عند دارون التى هدمت الحاجز الميتافيزيقى بين مختلف الأنواع من ناحية، وبين الإنسان وبقية الطبيعة من ناحية أخرى.

---

(١) Fundamentals of Marxism - "Leninism". p.77.

(٢) Science, Man, and Society. p.35.

«وكان من اللازم لكى يصل الفكر إلى إدراك المدلول الكامل لهذه المكتشفات أن تتوفر له بذرة المنهج الجدلى (لعلهم يقصدون بذلك الإشارة إلى هيجل)، ثم كان من اللازم أن توجد عبقرية ماركس وإنجلز» [1].

٣٥٢ - وعلى الرغم من أن إنجلز ذكر فعلاً هذه المكتشفات الثلاثة، إلا أنه كان يذكرها دائماً على أنها شواهد وأدلة على صحة الجدل الهيجلى. وقد كتب وهو يتتبع المكتشفات العلمية الجديدة إلى ماركس، يرجوه أن يرسل له فلسفة الطبيعة لهيجل، لأنه يريد أن يتأكد مما إذا كان هيجل قد لمح بفراسته المعتادة شيئاً من هذه المكتشفات. ويقول فى نفس الرسالة: إنه لو عاش هيجل الآن وأراد أن يكتب فلسفة الطبيعة من جديد: «فسوف تنهال عليه الحقائق من كل صوب» [2]. والحق أن إنجلز كان يهتز طرباً كلما ظهر اكتشاف جديد؛ لأنه يعد دليلا جديداً على صدق القوانين الهيجلية. وكان يعتبر التقدم العلمى دفعة قوية لتطبيق الجدل الهيجلى فى شتى المجالات، وكذا فإن النتائج العلمية الجديدة لابد أن يسر لها هيجل لو امتد به الأجل [3].

فإنجلز لم يخطر بباله قط ما يدعيه الماركسيون اليوم من أن المكتشفات العلمية هى التى مكنت الماركسية «من استخلاص المنهج الجدلى». وإنما نراه على العكس من ذلك تماماً حين يتحدث عن اكتشاف الخلية يقول: «الخلية هى الوجود بالذات عند هيجل، وتطورها يتم بالضبط وفقاً للعملية الهيجلية التى تنتهى أخيراً بالفكرة، أعنى بالكائن الحى الجزئى المكتمل» [4]. ويقول لماركس عن اكتشاف الطاقة: «..هناك نتيجة أخرى سوف يسر لها هيجل العجوز وهى ترابط القوى فى علم الطبيعة، أو القانون الذى تتحول بواسطته القوى الآلية - تحت ظروف معينة - إلى حرارة وضوء، وتتحول

---

(١) G. Politzer. op. cit. p.155.

(٢) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p.109.

(٣) نفس المرجع السابق. وانظر الأمثلة التى يسوقها على ذلك فى جدل الطبيعة (٨٧).

(٤) Ibid.

الطاقة الكيمائية إلى كهرباء، والكهرباء إلى مغناطيسية» [١].

وحين يتحدث عن نظرية التطور يقول: «إن نظرية التطور عند دارون تعد بمثابة البرهان العملى على تفسير هيجل للرابطة الداخلية بين الضرورة والصدفة» [٢]. بل نراه فضلاً عن ذلك إلى القول بأن الفسيولوجيا لا يمكن أن تكون علماً ما لم تأخذ بفكرة هيجل التى ترى أن الموت عنصر ضرورى وعامل جوهرى للحياة، وأن «سلب» الحياة موجود أساساً فى الحياة نفسها، وبالتالى فلا يمكن التفكير فى الحياة إلا من حيث علاقتها الضرورية بالموت الذى تحمل فى جوفها بذرته.

٣٥٣ – لم يقل إنجلز – إذن – إنه استخلص فكرة التناقض أو غيرها – من الأفكار الجدلية – من دراسته «للعلوم الطبيعية» أو «العلاقات الاجتماعية» أو «نشاط الإنسان العقلى» ولم يزعم قط أن هذه المجالات هى التى مكنته من وضع القوانين العامة «للجدل الماركسى»، بل لمْ يَدَّعِ أصلاً أنه وضع أية قوانين للجدل [٣].

وإنما نراه على العكس يسمى هذه القوانين دائماً باسم «القوانين الهيجلية» وكل ما كان يرجوه أن تتيح له الظروف أن يقوم بمحاولة جادة وكاملة لتطبيق الجدل الهيجلى فى ميدان هذه العلوم الطبيعية. وهذا واضح من الرسائل المتبادلة بينه وبين ماركس، لاسيما منذ عام ١٨٧٣ وهو العام الذى كتب فيه إلى ماركس يبدى هذه الرغبة، ويعرض عليه «بعض الأفكار الجدلية عن العلوم الطبيعية، راودتنى وأنا جالس فى فراشى هذا الصباح» [٤]. وظلت هذه الأمنية تعمل فى نفسه دون أن يتمكن قط من تحقيقها، وإنما ظلت كتاباته فى هذا الموضوع مجرد تخطيطات مبدئية، ومسودات متفرقة لا يضمها كتاب منظم.

---

(١) Ibid.

(٢) F. Engels: "Dialectics of Nature". p.401.

(٣) تجدر الإشارة إلى أن إنجلز لم يكن يعتقد أن هجيل «وضع» قوانين الجدل؛ لأنه ليس فى قدرة الإنسان أن «يضع» مثل هذه القوانين الموضوعية، لكن هيجل «اكتشفها فحسب» كما يكتشف العلماء قوانين الطبيعة تماماً، وتلك نفسها فكرة هيجلية. قارن فقرة ١٤٩ من هذا البحث.

(٤) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p.281.

وعلى الرغم من أنها جمعت ونشرت أخيراً لكنها - لسؤ الطالع - لم تر النور إلا فى عام ١٩٢٥ أى بعد وفاته بثلاثين عاماً، حين نشرت تلك المخطوطات التى تمثل محاولات إنجلز لتطبيق الجدل الهيجلى فى ميدان العلوم الطبيعية تحت عنوان «جدل الطبيعة». وسوف نعود إلى تحليلها فى نهاية هذا الفصل.

والحق أن الباحث ليعجب أشد العجب حين يقرأ لبعض الماركسيين قولهم إن الماركسية استخلصت الجدل من ميدان العلوم الطبيعية وغير الطبيعية، فى الوقت الذى يقول فيه لينين - مثلاً - عن مقولة السببية عند هيجل «إنه على الرغم من طابعها الداخلى المثالى فإنها تشير إشارة عميقة إلى الأسباب التاريخية للحوادث، فقد وضع هيجل التاريخ وضعاً تاماً تحت مقولة السببية، ثم فهم السببية أعمق وأخصب آلاف المرات من فهم الكثرة الغالبة من «علماء هذه الأيام» [(١)]. دع عنك علماء القرن الماضى. بل يذهب «إنجلز» إلى القول بأن القوانين الهيجلية هى التى أتاحت لمندلييف - الذى طبقها دون أن يشعر - أن يضع الجدول الدورى الشهير الذى ارتبط باسمه، وهو الجدول الذى صنف فيه العناصر الكيمائية ورتبها ترتيباً تصاعدياً من أخفها «الأيدروجين» إلى أثقلها «اليورانيوم» [(٢)].

٣٥٤ - نحن إذن نعارض تلك المحاولات الغريبة التى تنحى بالفلسفة منحى حزبياً وسياسياً خالصاً، فتطلق على الجدل الهيجلى اسم «الجدل الماركسى»، وعلى مقولات هذا الجدل اسم «المقولات الماركسية»، وتجاهد ما وسعتها الحيلة لكى تختم هذا الجدل بخاتم «الماركسية - اللينينية». حتى اختفت تلك العبارات الأمينة التى لم تكن تعرض لفكرة من الأفكار الجدلية - بالغاً ما بلغت بساطتها - إلا وتردها إلى صاحبها كأن يقول لينين مثلاً «الجدل كما شرحه هيجل يتضمن عنصر النسبية والشك، ولكنه لا يمكن أن يُردَّ إليهما» [(٣)]. أما الآن فقد حل محلها عبارات تثيرمن الرثاء والإشفاق، قدر ما

---

(١) F. Engels: "Dialectics of Nature". p.90.

(٢) V. Lenin: Coll. Works Vol.38 p.160.

(٣) V. Lenin: "Mateaialism and Emp". p.135.

تثير من السخرية والامتعاض، فهذا واحد من الماركسيين يعرض لنفس الفكرة البسيطة، وبنفس الصيغة لكنه يقول بنغمة حزبية واضحة: «يعلمنا لينين أن الجدل يتضمن عنصر الشك، لكنه لا يمكن أن يُرد إليه» [١]. ولقد كان لينين لا يذكر جدل هيجل إلا بقوله «ذلك الجدل الهيجلى العظيم» [٢]. ويصفه بأنه «أعظم ما أنجزته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية..»ويرى أن الدنيا بأسرها تسير وفقاً لإيقاعه الذى لا يفلت من قبضته القوية شىء لا فى العالم المادى، ولا فى العالم الروحى، حتى إن الخلافات التى تقع للرفاق داخل الحزب الشيوعى نفسه لا يفسرها تفسيراً صحيحاً، ولا يلقى عليها الضوء الساطع إلا ذلك الجدل الهيجلى العظيم: «إذ ليس الشوفان وحده هو الذى ينبت وفقاً لإيقاع المنهج الهيجلى، بل إن الاشتراكيين الديمقراطيين الروس أنفسهم لا يقتتلون إلا تبعاً لهذا المنهج نفسه» [٣].

وهو ينظر إليه فى إكبار وإجلال يفوقان الحد. ومن كان فى شك من ذلك فليقرأ كتابه المعنون باسم «المذكرات الفلسفية» وهى فى معظمهما تعليقات وشروح على مؤلفات - وهيجل لاسيما المنطق الكبير - وسوف يلتقى فى صفحات لا حصر لها بعبارات الاستحسان والتقدير والإعجاب، يكتبها لينين - من فرط انفعاله - بأربع لغات مختلفة. ويمكن للباحث أن يقارن ذلك باللافتات الجديدة التى تقول: «الجدل المادى الماركسى هو أعظم وأشمل وأخصب نظرية للتطور والحركة، إنه تلخيص للمعرفة البشرية عبر القرون الكثيرة الماضية، وهو تجميع لمعطيات لا حد لها من العمل الاجتماعى» [٤].

٣٥٥ - إذا كنا نعارض تلك المحاولات المذهبية الغريبة التى لابد أن ماركس كان سيتبرأ منها لو ظهرت فى حياته، كما تبرأ من قبل من «الماركسيين»

---

(١) O. Yakhot: "Dialectical Materialism". p.115.

(٢) V. Lenin: Selected Works Vol.I.p. 467 & Marx.Engels Marxism. p.134.

(٣) Ibid. p.467.

(٤) Fundamentals; p.59.

الفرنسيين فى نهاية سبعينات القرن الماضى حين قال «إن كل ما أعرفه هو أننى لست ماركسياً» [1]. والتى لابد أن يقول عنها إنجلز كما قال من قبل: «إن أغرب النفايات تأتى من هؤلاء الماركسيين» [2]. - أقول إذا كنا نعارض تلك المحاولات اليائسة، فإننا نعارض معها تلك العبارات المطاطة التى تقول إن الماركسية «تأثرت» بالجدل الهيجلى، كما تأثرت بمادية فويرباخ، وذلك لسببين: الأول أن الماركسية لم تتأثر بمنطق هيجل، وإنما نقلت عنه نصاً وروحاً، دون أن تضيف إلى الجدل الهيجلى إضافة واحدة، حتى إنه لا يجوز أن يقال: إن هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسى»، وإنما أدق تعبير لاستخدام الماركسية للجدل الهيجلى هو ذلك الذى جاء على لسان لينين فى دعوته للرفاق للانتظام فى جماعة تحمل اسم «الأصدقاء الماديين للجدل الهيجلى».

والثانى: لأن الأثر الهيجلى على الماركسية بصفة عامة لا يمكن أن يوضع فى صف واحد مع أى أثر آخر، وعلى ذلك فمن الضلال أن نقرن أثر هيجل بأثر فويرباخ. إذ فضلاً عن أن ماديات فويرباخ قد خرجت من أحشاء المذهب الهيجلى نفسه، فإنها - وبغير الجدل الهيجلى لا وزن لها، ولا هى مما تميز الماركسية عن غيرها من الفلسفات المادية، لكن العكس غير صحيح. ذلك لأن المذهب المادى قديم قدم الفلسفة ذاتها، وصوره كثيرة ومتعددة، والتفسير المادى للعالم كان شائعاً - قبل فويرباخ نفسه - فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أن الماركسية رفضته لأنه كان تفسيراً مادياً ميكانيكياً بحتاً. أما المنهج الجدلى كما عرضه هيجل فهو منهج فريد فى نوعه كما يقول فيندلى. ودراسة صورة الفكر ومقولاته هى كما يقول إنجلز «عمل لم يضطلع به أحد منذ أرسطو غير هيجل». ومن هنا فإن ما يميز الماركسية أساساً عن غيرها من الفلسفات المادية السابقة هو إضافتها الجدل الهيجلى إلى المفهوم المادى عن الطبيعة والعالم. وباختصار لو لم يظهر «فويرباخ» فى تاريخ الفلسفة لكان من الممكن للماركسية أن تعثر على التصور المادى من الفلسفات المادية الأخرى فى

---

(1) K. Marx & F. Engels: Selected Works. Vol.2. p.486.

(2) Ibid. p.490. & Select. Correspon. p.419.

حين أنه «لولا هيجل لما كانت هناك اشتراكية علمية».. ومن هنا قال إنجلز بحق: «إن الدراسات الشاملة التى قام بها هيجل، وتجميعه العقلى للعلوم الطبيعية، هو عمل أعظم بكثير جداً من كل السخافات المادية مجتمعة» [1]. فمن الضلال إذن أن يقال فى عبارات واسعة فضفاضة: إن الماركسية تأثرت بهيجل، كما تأثرت بفورباخ، كما تأثرت بهذا الفيلسوف أو ذاك، بل لقد بلغ التمييع للأثر الهيجلى حداً جعل بعض الكتاب يربط بين أفلاطون وهيجل من حيث إنهما معاً «جدليان»، وهما معاً «مثاليان موضوعيان»، ولا مانع من أن يلحق بهما ليبنتز «بمثاليته الموضوعية» فهم جميعاً قد سلموا بوجود أساس روحى موضوعى متميز عن الوعى البشرى ومستقل عنه [2]. وهم جميعاً يمثلون «خلفية» تاريخية تأثرت بها الماركسية. صحيح أن الماركسية تأثرت بفورباخ، وهذا أمر لا شك فيه، لكن أثر فورباخ لا يعادل ذرة من الأثر الهيجلى، وإنا لنجد ماركس يعبر عن هذه الفكرة نفسها حين يعرض للمقارنة بين هيجل المثالى، وفورباخ المادى فيقول: «إن فورباخ ليتضاءل إذا ما قورن بهيجل» [3]. وكل جدارة فورباخ - فى رأيه - هو أنه فسر هيجل تفسيراً مادياً من وجهة نظر هيجل نفسه.

ثانياً - ماركس «يقلب» الجدل الهيجلى

التفسير الصحيح لهذه العبارة. .

٣٥٦ - بقى علينا بعد ذلك أن نناقش عبارات ماركس التى استندت إليها بعض هذه المحاولات حين راحت تزعم أن هناك جدلاً ماركسياً غير الجدل الهيجلى المعروف.

ولعل أشهر عبارة قالها ماركس فى هذا الصدد تلك التى ساقها فى الطبعة

---

(١) F. Engels: "Dialectics of Nature". p.273.

(٢) Fundamentals of Marxism - Leninism. p.41.

(٣) K. Marx: "The Poverty of Philosphy". p.186.

الثانية من الجزء الأول من رأس المال حين قال: «إن منهجى الجدلى لا يختلف فى أساسه عن منهج هيجل فحسب، بل هو مضاد له تماماً . . . فقد كان الجدل الهيجلى يقف على رأسه» [(1)]. فجعلنا الرأس إلى أعلى، أو بتعبير أدق: أقمناه على قدميه» [(2)]. تلك هى العبارة المشهورة التى ترددت آلاف المرات - ترديداً ببغاوياً فى الأعم الأغلب - حتى ليندر أن يخلو منها كتاب يرد فيه ذكر للجدل الماركسى، بل لابد أن نطالعها فى فاتحة كل كتاب وكأنها بديهة لا يجوز الشك فيها، فهى - مثلاً - العبارة التى أردفها ستالين فى الحال بعد أن أصدر حكمه القاطع بأن «جدل ماركس وإنجلز ليس هو نفسه جدل هيجل»، وهى أيضاً العبارة التى استنتج منها غيره أن هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسى» الذى يخالف إلى حد كبير الجدل الهيجلى «الذى كان يقف على رأسه».

٣٥٧ - والغريب أن نجد الكُتّاب الماركسيين يأخذون بهذه العبارة أخذ الواثق من صدق دعواه، فهى واضحة بذاتها لا تحتاج إلى أدنى مناقشة، مما يدل على أنهم يخلطون خلطاً واضحاً بين مثالية هيجل، ومادية ماركس - وهما موضع المقارنة فى العبارة السابقة - من ناحية، وبين المنهج الهجيلى الذى استخدمه كل من الفيلسوفين من ناحية أخرى، فتراهم يتصورون - خطأً - أنه ما دام التعارض واضحاً بهذا الشكل بين الهيجلية والماركسية من حيث المفهوم الفلسفى للعالم عند كل منهما، فلابد أن يستتبع ذلك بالضرورة اختلافاً فى المنهج، أى لابد أن يكون الجدل الماركسى بدوره عكس المنهج الهيجلى على طول الخط. دون أن يحاول أحدهم أن يقف لحظة واحدة ليسأل نفسه مثلاً: كيف يمكن التوفيق بين مضمون هذه العبارة - إذا ما أخذت بحرفيتها - وبين ما يسهبون فى شرحه وتحليله تحت عناوين «الجدل الماركسى» و«المقولات الماركسية» . . . إلخ؟

---

(1) K. Marx: "Capital". Vol. I.p.19.

(2) K. Marx & F. Engels: Selected Works.Vol 2 p.386.

والحق أن هذا الخلط لم يقتصر على الماركسيين، وإنما تعداهم إلى غيرهم من النقاد الذين حمّلوا هذه العبارات أكثر مما تحتمل. يقول: «سيدنى هوك» فى هذا المعنى: «إن استخدام ماركس للجدل ظل غامضاً عند معظم النقاد، لأنهم لم يعرفوا السبيل الصحيح لفهمه، فتلقفوا العبارات المجازية عن قلب المنهج الجدلى الهيجلى رأساً على عقب، وأخذوا بحرفيتها. كما لو كان من الممكن جداً أن يدرس المنهج بالطريقة التى نتفحص بها ظهر بعير» [1]. فنديره ذات اليمين تارة، وذات اليسار تارة أخرى كما نشاء.

٣٥٨ - وحتى نتمكن من فهم المغزى الحقيقى لهذه العبارة وأمثالها، يجب أن نضع فى اعتبارنا أربع ملاحظات هامة هى:

أولاً: أن ماركس كان مادياً، ومن ثم بدأ بداية تخالف تماماً البداية الهيجلية، وتلك نقطة هامة وهى فى الحقيقة المصدر الأساسى للخلط، وسوف نعود إلى تفصيلها بعد قليل.

ثانياً: أن ماركس كان ملحداً بعنف، ومن ثم فقد كان يحمل فى نفسه كراهية شديدة للاهوت ولكل ما هو فوق الحس، وليس ذلك مما يعنينا فى حد ذاته، لكن الذى يعنينا منه، هو أنه ربط بين اللاهوت المسيحى والمثالية الهيجلية: «فرأى فى مذهب هيجل المثالى إله المسيحية الغربية» [2]. ويبدو أنه فهم - كما فهم غيره - وصف هيجل للمنطق بأنه يعرض لنا الله فى ماهيته الأزلية - قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى - بمعناها الحرفى (ولقد سبق أن ذكرنا أن هيجل لم يكن يعنى ذلك قط فقرة رقم ٥ من هذا البحث). ومن هنا فقد رأى ماركس أن جوهر فلسفة هيجل المثالية ليس شيئاً غير «العرض النظرى للعقيدة المسيحية» [3]. ومع أن خيطاً أحمر من إلحاد برومثيوس - على حد تعبير هوك - كان يسرى فى كل كتاباته الفلسفية، حتى إنه اتخذ

(١) S. HOOK: "From Hegel to Mark." p. 60-61.

(٢) Ibid. p.18.

(٣) K. Marx: The Hol. Fam. p.

من عبارة إسخيلوس - التى ذكرها على لسان برومثيوس - شعاراً للبحث الذى تقدم به لنيل الدكتوراه وهى: «.. فى كلمة واحدة - إنى أكره جميع الآلهة» (١). ولهذا كان ينفر بشدة حين يرد فى منطق هيجل ذكر المطلق أو «الله» أو غيرها من الأفكار التى تدخل أساساً ضمن مذهبه المثالى (٢). ولقد عبر لينين عن هذا المعنى نفسه حين قال: إن اللوحة التى يقدمها لنا منطق هيجل عن العالم تكون جلية حقاً، ورائعة فعلاً لو أننا أسقطنا منها «الله» و«المطلق» (٣).

ثالثاً: أنه على الرغم من أن ماركس كان يسلم بأن الجدل الهيجلى هو الصورة الوحيدة لجميع أنواع الجدل، إلا أنه كان يعيب على هيجل تطبيقه المثالى لهذا الجدل. بالإضافة إلى أنه كان يؤمن بأن حياة المنهج تكمن فى تطبيقه، وفى هذا التطبيق وحده يمكن أن يكون له معنى، وفيه أيضاً تظهر قيمته الحقيقية. ولهذا ذهب إنجلز إلى أنهم يفترقون عن هيجل بأنه فى الوقت الذى شرح فيه هيجل أفكاره فى كلمات، فإنهم طبقوها بالتفصيل فى كل الميادين، يقول فى هذا المعنى: «إن الفكرة الأساسية الكبرى التى ترى أن العالم يجب ألا ينظر إليه على أنه مجموعة الأشياء الجاهزة، وإنما على أنه مجموعة من العمليات، قد تشربها الوعى بعمق لاسيما منذ عصر هيجل بحيث لا سبيل إلى إنكارها الآن، غير أن الاعتراف بهذه الفكرة الأساسية فى كلمات وتطبيقها على الواقع بالتفصيل، وعلى كل ميدان من ميادين البحث، هما أمران مختلفان أتم الاختلاف» (٤).

رابعاً: أن هيجل كان يوحد بين المنهج الجدلى ومذهبه المثالى ويربط بينهما برباط وثيق وقد سبق أن ذكرنا قوله: «إن المنهج لا ينفصل عن موضوعه، إنه

---

(١) S. HOOk: op. cit. p. 18.

(٢) قارن أيضاً تعليقات لينين المماثلة فى مذكراته الفلسفية وهو يلخص منطق هيجل «يا لهذا الإله التعس، سرعان ما تتكدر أساريره حين يذكر الوجود الفعلى. ص ١٤٨ وقارن ص ٢٣٤.

(٣) V. Lenin: Collected Works. Vol. 38. p.147.

(٤) Selected Works. Vol.2. p.387-8.

المضمون فى ذاته وما يكمن فى هذا المضمون من جدل هو الذى يحركه..» (فقرة ٦ من هذا البحث). والماركسية نفسها - كما سنشير بعد قليل - تساير هيجل فى ذلك فتوحد بين المنهج الجدلى والمذهب المادي، وترى أنهما معاً يشكلان وحدة عضوية لا تنفصم. غير أنها قبل أن تتمكن من هذا القول، كان عليها أولا أن تقوم بعملية أخرى هى فصل الجدل الهيجلى عن المذهب، وهذا ما حاول ماركس أن يقوم به.

٣٥٩ - على ضوء هذه الملاحظات الأربعة نستطيع أن نفهم فى يسر عبارة ماركس السابقة، وغيرها من العبارات المتشابهة، وأن نضعها وضعها الصحيح، فلا يختلط علينا الأمر، فنظن أن معارضة ماركس لمثالية هيجل تعنى أيضاً معارضة المنهج الماركسى للجدل الهيجلى.

إن نقطة الخلاف الرئيسية بين هيجل وماركس تكمن أساساً فى تصور كل منهما للكون، أو بدقة أكثر فى تحديد كل منهما للعلاقة بين الفكر والوجود، وأيهما يسبق الآخر منطقياً: هيجل يرى أن الفكر هو الشرط الأساسى وهو المبدأ الأول للكون، وهو الماهية الخالصة للعالم الواقعى، وبالتالى فلابد أن نبدأ من الفكر الخالص لنسير منه إلى الطبيعة كما فعل هو نفسه فى المذهب، فى حين أن ماركس يرفض هذه النظرة المثالية ويرى أن الطبيعة هى الأساس الأول وهى الشرط المنطقى لوجود الفكر والحياة الروحية بأسرها [1]. ونقطة الخلاف هذه لا

---

(١) الواقع أن أى إجابة عن السؤال الخاص بالعلاقة بين الفكر والوجود هى فى صميمها إجابة ميتافيزيقية أو هى - بلغة هيجلية - إجابة مثالية. ومن هنا قال هيجل بحق: «إن كل فلسفة هى بالضرورة فلسفة مثالية» لأن المبدأ الأول الذى تقول به الفلسفة المادية وهو المادة، وهو أيضاً الحقيقة الكامنة وراء المظاهر العابرة الزائلة التى نسميها بالوقائع المباشرة. ولقد اقترب «لينين» نفسه من هذا التفسير حين قال: إن المكتشافات العلمية الأخيرة تزيل الحدود التى نعرفها عن «المادة» فقد كان آخر ما عرفناه عنها أنها «ذرة»، وأصبح ما نعرفه عنها اليوم أنها «إليكترون» وغداً سوف يزول ذلك أيضاً (إيفانسييف ص ٥٦). فما الذى يبقى إذن بعد زوال هذه الوقائع التى نعرفها..؟ يبقى التصور الفلسفى الذى يكمن خلف الأشياء الجزئية، ولهذا فلم يخطئ لينين حين قال: المادة «مقولة فلسفية» تدل على حقيقة موضوعية» نفس المرجع السابق ص ٥٤، ويمكن أن نقارن تعريف المادة الذى يسوقه لينين بقول هيجل «المادة ليست إلا فكرة» قارن فقرة ١٨٩ من هذا البحث ويمكن كذلك أن نقارن تعريف الماركسية للمادة بأنها «الحقيقة الموجودة فى الخارج، والمستقلة عن وعى الإنسان وإرادته.

تمس المنهج لا من قريب ولا من بعيد، فأياً ما كانت نقطة البدء، وأياً ما كان موضوع الفلسفة، وأياً ما كان تصورهما الفلسفى عن العالم فهما متفقان معاً فى أن طريق السير الصحيح ليس شيئاً آخر غير الطريق الجدلى الموصوف بالمقولات الهيجلية. فماركس كان يؤمن مع هيجل بأن المنهج الوحيد الذى ينبغى على الفلسفة أن تأخذ به هو المنهج الجدلى الهيجلى. كما كان يتفق معه تماماً فى رفض المنهج الميتافيزيقى: منهج الاستقرار والسكون، والهوية المجردة، منهج النظرة المحدودة الضيقة، وحيدة الجانب فقيرة المضمون، بل كان يسلم بكل ما قاله هيجل عن المنهج الميتافيزيقى [1].

المنهج الذى يعارضه كل من هيجل وماركس - إذن - هو المنهج الميتافيزيقى، أما المنهج الجدلى الهيجلى فهما متفقان على أنه المنهج الوحيد الذى يكشف عن الحقيقة، والسبيل الوحيد أمام الفلسفة لكى تتمكن من دراسة العالم دراسة دقيقة وأن تصل إلى المعرفة اليقينية. لكنهما يختلفان بعد ذلك فى «النظرة الفلسفية» إلى الكون، أو فى المفهوم الفلسفى عن العالم، وبدهىٌ أن يؤدى ذلك إلى اختلاف فى اتجاه عبور الطريق. هيجل يبدأ من الفكر وماركس من المادة، لكن الطريق هو هو لم يتغير. ولهذا فإن انفصال ماركس عن الهيجلية لم يكن نتيجة لاختلاف فى المنهج، وإنما جاء نتيجة لاختلاف وجهة نظرها عن العالم. يقول إنجلز مفسراً سبب هذا الانفصال: «لقد كان انفصالنا عن الفلسفة الهيجلية يرجع أساساً إلى العودة إلى وجهة النظر المادية. أعنى التحرر من التصور المثالى للعالم..» [2].

وهذا التصور المثالى للعالم هو الذى ظلت الماركسية - ولا تزال - تحاربه، بنفس القوة التى تدافع بها عن الجدل الهيجلى، يقول إنجلز: «نحن لا ندافع قط عن وجهة النظر الهيجلية التى تتخذ من الروح أو العقل أو الفكرة نقطة بدء،

---

(١) من المفارقات الغريبة أن تذهب الماركسية اليوم إلى القول بأن هذا المنهج الميتافيزيقى بكل مواصفاته التى ذكرها هيجل - هو منهج الفلسفة المثالية، وهو المنهج الوحيد الذى يناسب تماماً جوهر تلك الفلسفة وضيقة الأفق، وحيدة الجانب.. إلخ. إلخ»، وأن المنهج الجدلى وحده منهج الفلسفة المادية.

(٢) ك. ماركس، ف. إنجلز: المؤلفات المختارة. المجلد الثانى ص ٣٨٦.

وتعتبر العالم الواقعى نسخة من هذه الفكرة، ولقد سبقنا فويرباخ ورفضها.. لكن بعد ذلك كله يبقى الجدل الهيجلى» (١). بل إن جدارة ماركس ترجع - فيما يقول إنجلز - إلى أنه كان أول من استطاع أن يبرز المنهج الجدلى الذى «طواه النسيان»، ويبين صلته بالجدل الهيجلى ويطبقه فى كتابه رأس المال على وقائع علم تجريبى هو علم الاقتصاد السياسى.

٣٦٠ - ومعنى ذلك أن ما يجعل الماركسية «تضاد الهيجلية تماماً» هو ماديتها وليس منهجها. ولقد شرح لينين عبارة ماركس السابقة فقال «كتب ماركس مقدمته للطبعة الثانية من المجلد الأول من رأس المال، وفيها يظهر بوضوح قاطع معارضة مذهبه المادى، للمذهب المثالى عند هيجل، وهو الذى يعد من أعظم المذاهب المثالية تطويراً واتساقاً» (٢). وهذا واضح تماماً حتى من عبارة ماركس السابقة التى تبدو فى ظاهرها مقابلة بين المنهجين، لكنها فى الحقيقة تقابل بين فلسفتين، مادية الماركسية ومثالية الهيجلية. يقول ماركس فى نفس العبارة مفسراً سبب التعارض «إن حركة الفكر التى يجعلها هيجل ذاتاً مستقلة، ويسميها بالفكرة - هى عنده صانعة الواقع، وليس هذا الواقع إلا الصورة الخارجية الظاهرية للفكر، أما عندى فحركة الفكر ليست - على العكس - إلا انعكاساً للواقع» (٣). وليس فى هذا حديث عن المنهج، وإنما مقابلة بين التصور الفلسفى للعلاقة بين الفكر والوجود عند كل من الفلسفة المثالية والفلسفة المادية. هيجل يجعل الفكر أساساً أولياً عليه يعتمد الوجود بأسره، أما ماركس فيطالب بأن نقلب الوضع، بحيث يكون الأساس هو مادة الواقع الصلبة. ولقد أوضح إنجلز نقطة التعارض هذه بين الفلسفتين بإسهاب وتفصيل فى مقاله عن «فويرباخ» حين تحدث عن نشأة الماركسية «كتيار خصب» خرج من انحلال المدرسة الهيجلية، وكيف أنهم شقوا طريقاً مخالفاً للهيجلية فى النظر إلى العالم: «ووطدنا العزم على التضحية بكل مثالى لا

---

(١) F. Engels: "Dialectics of Nature". p.64-5 & Anti - Duhring. p.457-8.

(٢) V. Lenin: "Materialism and Emp". p.352.

(٣) K. Marx: Capital: Vol. I.p.19.

يتفق معنا فى النظر إلى الواقع كما هو، لا بشكل خيالى» [1]. وهذا هو أساس الخلاف مع الهيجلية «غير أن هيجل لم يستبعد تماماً - بل على العكس - لقد اتخذنا نقطة البدء من الجانب الثورى فى فلسفته، وأعنى به منهجه الجدلى».

فمنهج هذا التيار المادى الجديد الذى ارتبط باسم ماركس هو إذن الجانب الثورى فى فلسفة هيجل، أو منهجه الجدلى. صحيح أن إنجلز يذكر فى نفس السياق أن المنهج الجدلى فى صورته الهيجلية لم يكن يصلح للاستعمال، لكن يجب ألا تخدعنا هذه الكلمات، فنظن أنها تعنى أنهم استعاضوا عن الجدل الهيجلى بمنهج جدلى جديد. إذ المقصود بالصورة الهيجلية هنا هو التطبيق الهيجلى المثالى لهذا المنهج وفقاً لنقطة البدء عند هجيل، يقول إنجلز موضحاً ذلك: «فالتطور الجدلى (عند هيجل) الذى يظهر فى الطبيعة والتاريخ، هو صورة من الحركة الذاتية من الفكرة الشاملة، وهى الفكرة الخالدة التى لا يعلم أحد مكانها، ولكنها - على كل حال - مستقلة عن العقل البشرى.. وهذه الأيديولوجية المعكوسة هى التى يجب استبعادها.. وبهذه الطريقة عاد الجانب الثورى فى فلسفة هيجل إلى الظهور من جديد، متحرراً فى نفس الوقت من الإطار المثالى الذى منع هيجل من تطبيق منهجه تطبيقاً متسقاً» [2].

وهكذا يتضح لنا من عبارة إنجلز هذه أن ما تعارضه الماركسية هو «الأيديولوجية المعكوسة» أى المثالية الهيجلية التى تضع الفكر قبل الوجود، وتجعله المبتدأ، وكل ما فى الكون حديث عنه، وخبر. أما الجدل الهيجلى أو الجانب الثورى فى فلسفته فهو ما أخذته الماركسية دون أن «تقلبه» أو «تعكسه» أو «تخلفه». وما أشبه عبارة ماركس السابقة عن «قلب المنهج الهيجلى» بقول إنجلز: «إن مذهب هيجل هو نفسه المذهب المادى فى وضع مقلوب» [3]. فالحديث فى كل من العباراتين ينصب على المذهب والتصور

---

(1) Selected Works. Vol. 2.p.386.

(2) Ibid.

(3) Selected Works. Vol.2. p.372 & Lenin: Coll.Works. vol.38. p.234.

الفلسفى للعالم لا على المنهج؛ لأن منهج الفلسفتين واحد «هو الجانب الثورى عند هيجل، أو «الجدل الهيجلى».

٣٦١ - من الطبيعى بعد ما تقدم أن نلتقى بهذا السؤال: إن صح وكان ماركس يعارض فى عبارته السابقة المثالية الهيجلية دون منهجها، فلِمَ لَمْ يذكر ذلك صراحة..؟ ولماذا قابل إذن بين منهجه وبين منهج هيجل..؟

الحق أن ماركس فى كل ما كتب كان يقلب الجانب المثالى من فلسفة هيجل فى صراحة ووضوح، وكثيراً ما كان يسمى المذهب الهيجلى «بالإطار المثالى» أو «الغلاف الصوفى» ويرى أنه لابد من أن ننزع هذا الإطار حتى تظهر «النواة العقلية» واضحة وهو يقصد بها المنطق، بل إن ما كان ماركس يجاهد فى سبيله هو أن يتمكن من فصل المنطق الهيجلى عن بقية المذهب، لكى يطبقه بعد ذلك تطبيقاً جديداً على علم الاقتصاد وتاريخ المجتمع البشرى. وهذا ما قاله إنجلز وهو يصف الدور الذى قاما به معاً دون بقية الهيجليين اليساريين: «إننا كلينا - ماركس وأنا - كنا وحدنا تقريباً اللذين عملا لإنقاذ الجدل الواعى من المثالية الألمانية (أى الهيجلية) وذلك بإدخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة والتاريخ» [1]. وهذا واضح كذلك فى كل ما وجهه إنجلز من نقد إلى هيجل، حيث كان ينصب نقده أساساً على مثالية هيجل، أو ما غلف جدله من صوفية، ويرى أننا يجب أن ننزع عنه هذه الصوفية ليتضح الجدل الهيجلى فى قوته الحقيقية. يقول مثلا: «إن الكون عنده لابد أن يتطابق - طوعاً أو كرهاً - مع نسق الفكر الذى هو نفسه ليس إلا نتاجاً لفترة محددة من تطور الفكر البشرى. ولو أننا قلبنا الوضع لصار كل شىء بسيطاً، ولأصبحت القوانين الجدلية التى وصلت إلى أقصى درجة من الصوفية فى فلسفة هيجل المثالية - واضحة وضوح النهار» [2].

٣٦٢ - أما لماذا قابل ماركس بين منهجه ومنهج هيجل فى عبارته

---

(١) F. Engels: "Anti- Duhring" p.16.

(٢) F. Engels: Oialectics of Nature". p.83-4.

المشهورة، فالسبب يرجع أساساً إلى أنه - كغيره من الهيجليين - كان يعرف تماماً أن هيجل يربط بن المنهج والمذهب برباط لا ينفصم، بحيث يؤلفان معاً وحدة عضوية واحدة، ومن هنا فقد كان ماركس فى أحوال قليلة يتحدث عن منهج هيجل المقلوب، وهو يقصد مذهبه، على اعتبار أن المنهج والمذهب عنده لا ينفصلان. ولقد سبقت الإشارة إلى أن الماركسية نفسها سايرت الطريقة الهيجلية فى الربط بين المنهج والمذهب، فذهبت إلى أن المنهج الجدلى وحده يصبح بلا معنى، والمذهب المادى وحده يتحول إلى مادية ميكانيكية «مبتذلة». والقول بأن ماركس كان أحياناً يتحدث عن منهج هيجل وهو يعنى مذهبه، يبرره سببان: الأول: توضيح ماركس نفسه فى الشطر الثانى من عبارته السابقة. والثانى قول ماركس: «إن الميتافيزيقا، بل الفلسفة كلها يمكن أن يلخصها المنهج كما يقول هيجل..» [١].

وعلى ذلك، فإذا كان ماركس يذهب أحياناً إلى أنه قلب المنهج الهيجلى أو أقامه على قدميه، فيجب أن نفهم أن ما يعنيه دائماً بمثل هذه العبارات هو أنه قلب «المذهب المثالى» أو «عكس التصور المثالى للعالم». أو بعبارة أخرى أقامه على قدميه حين جعل من المادة الأساس الصلب، ومن الفكرة تابعاً لها. ولقد كتب ماركس فى هذا المعنى إلى «كوجلمان» فى ٦ مارس سنة ١٨٦٨ يرد على نقد «دوهرنج» لكتابه رأس المال فقال: «إن دوهرنج يعرف تماماً أن منهجى ليس هو المنهج الهيجلى طالما أنى مادى وهيجل مثالى. إن الجدل الهيجلى هو الصورة الأساسية لجميع ألوان الجدل، ولكن بعد أن ننزع عنه غلافه المثالى، وهذا بالضبط ما يميز منهجى عن منهجه..» [٢].

---

(١) K. Marx: "The Poverty of Philosophy". p.116.

(٢) Selected Correspondence, P.100.

ثالثاً - قوانين «الجدل الماركسى» ومقولاته تؤيد هذا التفسير

٣٦٣ - ذلك هو التفسير الصحيح لعبارة ماركس عن: «قلب الجدل الهيجلى» وهو تفسير يصدق كذلك على غيرها من العبارات المماثلة: فكل نقد وجهته الماركسية إلى الهيجلية ينصب أساساً على الجانب المثالى دون المنهج، وكل خلاف بينهما يرتد فى نهاية تحليله إلى نقطة البدء. تلك مقدمة نخلص منها إلى النتيجة التالية - بذلك تكون الماركسية قد نقلت الجدل الهيجلى كما هو بنصه دون أن تقلبه، ودون أن تضيف إليه إضافة واحدة، وبناء عليه لا يجوز أن يقال: إن هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسى» الذى يقابل «الجدل الهيجلى». وإنما هناك الاستخدم الماركسى «للجدل الهيجلى» أو التطبيق المادى «للجدل الهيجلى». وبعبارة أخرى ليست هناك «قوانين» للجدل الماركسى غير قوانين الجدل الهيجلى، وليست هناك «مقولات للجدل الماركسى» جديدة تختلف عن المقولات التى عرضها هيجل فى المنطق. وما لم نسلم بذلك فسوف نتساءل: ما هى تلك القوانين الجديدة التى تميز الجدل الماركسى عن جدل هيجل؟ وما هى تلك المقولات التى أتت بها الماركسية ولم يذكرها هيجل فى منطقه..؟ باختصار ما هى تلك الإضافات الجديدة التى أضافتها الماركسية للمنهج الجدلى الهيجلى..؟

قد يقال: إنها استخدمته استخداماً جديداً مخالفاً للاستخدام الهيجلى، وقد يقال أيضاً: إن الغاية والنتيجة من المنهج الهيجلى اختلفت فى الماركسية عنها فى الهيجلية، وذلك كله صحيح لا نشك فيه، لكنه لا ينصب على المنهج ذاته فقد أستخدم سلم منزلى فى الصعود إلى الطابق العاشر، بينما يستخدمه غيرى فى الهبوط إلى الطابق الأول، لكن ذلك لا يعنى أن السلم قد اختلف فى الحالتين. وقد يستخدم الطبيب نفس السلم فى علاج مريض، بينما يستخدمه

اللصوص فى السرقة، وهنا كذلك اختلفت الغاية، لكن الوسيلة ظلت كما هى - يقول ماركس: «لقد عارضنا الفلسفة الألمانية التى تهبط من السماء إلى الأرض وارتفعنا نحن من الأرض إلى السماء». لكن طريق الصعود والهبوط كان دائماً هو هو لم يتغير فى الحالتين، أما ما تغير حقاً فهو «اتجاه» العبور فحسب.

ولست أدرى كيف يمكن أن يكون بين الماركسية والهيجلية خلاف فى المنهج، فى الوقت الذى تسلم فيه مع هيجل بأن الطريق إلى الشرق هو نفسه الطريق إلى الغرب..؟ [1].

٣٦٤ - ولكى يتضح هذا الذى نقوله، لابد أن نعرض فى عجلة سريعة لما يسمى «بالقوانين الأساسية للجدل الماركسى» ثم نعقب عليها بعرض سريع كذلك «للمقولات الماركسية».

١ - القانون الأول: التغير من الكم إلى الكيف، والعكس:

التغير الذى يحدث فى العالم هو انتقال من التغيرات الكمية إلى تغييرات كيفية جذرية، والعكس - وهذا الانتقال هو القانون الجدلى الشامل الذى لا يعمل فى جميع ميادين الطبيعة، والمجتمع، والفكر، ففى جميع هذه المجالات يحل الجديد محل القديم.

وانتقال الشىء من حالة كيفية معينة إلى حالة كيفية أخرى - نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة - هو طفرة فى مجال التطور، والطفرة هى تحطيم لتدرج التغير الكمى للشىء، أو هى الانتقال إلى كيف جديد، أو التحول الفجائى والتغير الجذرى فى مجرى التطور، ولقد كان ظهور الإنسان نفسه طفرة، أعنى: نقطة تحول جذرية فى تطور العالم العضوى. والطفرات أو الانتقالات من كيف قديم إلى كيف جديد سريعة نسبياً، إذا ما قورنت بالفترات السابقة التى كانت تتم فيها التغيرات الكمية المتدرجة. وهذه السرعة تختلف

(١) وهى نفس الفكرة التى عبر عنها هيراقليطس قديماً فى قوله: «الطريق إلى أعلى وإلى أسفل واحد. وهو نفس الطريق» شذرة ٩٦ وفقاً لترقيم بيرنت.

باختلاف طبيعة الشيء والظروف التي تحدث فيها الطفرة. وهذه الطفرة هي التي نسميها بالثورة في التغيرات الاجتماعية، فالثورة - أو التغير الكيفي - هي نتاج ضروري لتطور التغيرات الكمية [1].

هذا هو باختصار شديد القانون الأول من القوانين الأساسية للجدل الماركسي، وهو منقول بنصه عن منطق هيجل، ولقد سبق أن عرضنا له من قبل بالتفصيل قارن (٢٠٢ - ٢٠٤). ويمكن الآن أن نتساءل كيف وبأي معنى استطاع ماركس أن يقلب مقولة الكمية النوعية عند هيجل، وهي المقولة التي جعلتها الماركسية أول قانون من قوانين الجدل..؟ إن مضمون هذه المقولة كما عرضه هيجل هو أن التغيرات الكمية إذا ما وصلت إلى حد معين انقلبت إلى تغيرات كيفية والعكس... فبأي معنى استطاعت الماركسية أن «تقلب» هذا القانون رأساً على عقب كما يقولون؟ الحق أن ماركس لم يزعم ذلك قط، لكنه على العكس من ذلك كان تحليله لرأس المال ولمعدل وفائض القيمة لا يشير إلى هذا القانون إلا على أنه القانون الهيجلي الذي كشف عنه هيجل، فيقول مثلا - «هنا كما هي الحال في العلوم الطبيعية يصدق القانون الذي كشفه هيجل في كتابه «المنطق» وهو أنه عند بلوغ درجة معينة تتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات في الكيف» [2]. بل ويشرح في حاشية لهذه العبارة كيف أن علم الكيمياء نفسه يؤيد هذا القانون «إن نظرية الذرة في علم الكيمياء الحديث والتي صاغها لأول مرة لوران وجرهاردت بصورة علمية لا ترتكز إلا على هذا القانون» وقد أضاف إنجلز لهذه الحاشية مثلاً توضحياً من علم الكيمياء.

٢ - القانون الثاني: صراع الأضداد وتداخلها.

٣٦٥ - إذا كان العالم بما فيه من ظواهر في حركة مستمرة وتغير لا ينقطع فإن سبب هذه الحركة هو التناقض الكامن في الأشياء. ومعنى ذلك أن العلة

(١)- Fundamentals of Marxism Leninism. p.70-72 & Afanasyev op. cit. p.105-110.& O. Yakhot: op. cit. p.81-90.

(١) K. Marx: "Capital". P.309.

الأساسية لتطور الأشياء لا توجد خارجها، وإنما تكمن فى جوف هذه الأشياء ذاتها؛ فالطبيعة المتناقضة هى خاصية ماهوية للأشياء. وكل ظاهرة تحوى فى جوفها متناقضات متصارعة، وصراع الأضداد هذا هو الذى يُوَلِّد الحركة ويبعث التطور. ولا يمكن أن نتصور أى شكل من أشكال الحركة بدون أضداده، فحتى الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا لوجود هذه الأضداد: فعل ورد فعل، جذب ودفع، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية، بل إن كل ذرة تتألف من ضدين: من نواة مشحونة شحنة موجبة، وغلاف إلكترونى مشحون شحنة سالبة .. إلخ. بل هناك جوانب متناقضة ذاتياً داخل عملية المعرفة نفسها، فالإنسان يستخدم مناهج متضادة ومرتبطة فى دراسته للأشياء: كالاستقراء، والاستنباط، والتحليل، والتركيب.. إلخ [1]. ومن المهم أن نعرف أن هذه الأضداد لا توجد معزولة بعضها عن بعض، بل هى تكمن داخل الظاهرة الواحدة، وتبرز فى وحدة عضوية، ولا معنى لها إذا انفصل كل منها عن الاخر، بل إن عملية الفصل هذه نفسها عملية مستحيلة إلا فى الخيال فحسب «فمن المستحيل أن تحصل على جانب واحد من التناقض بدون الاخر، استحالة أن تحتفظ فى يدك بالتفاحة كلها بعد أن أكلت نصفها.. [2].

والماركسية ترى – كما يقول ستالين – «أن أشياء الطبيعة وظواهرها تحوى تناقضات داخلية؛ لأن لها جانبين: جانباً سلبياً، وجانباً إيجابياً. ونضال هذين الجانبين هو المضمون الداخلى للحركة والتطور، وهو المضمون الداخلى لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية..» [3].

هذا هو باختصار القانون الثانى من «القوانين الأساسية للجدل الماركسى»، وليس فيه جديد أضافته الماركسية إلى فكرة صراع الأضداد عند هيجل، ذلك الصراع الذى كان يطلق عليه اسم «مبدأ السلب»، ويصفه بأنه الروح التى تبعث

(١) V. Afanasyev. : "Marxist Philosophy". p.93.

(٢) Selected Works. Vol. 2. p.226.

(٣) J. Stalin: op. cit. p.9.

الحياة فى العالم المادى والروحى على السواء. وهو أيضاً صراع «باطنى» وداخلى ومجدد، وهو مصدر الحركة والتطور. ولنقارن مثلاً فقرة «١٢١» من هذا البحث.

القانون الثالث: نفى النفى.

٣٦٦ - يمكن القول بأن سير التطور كله عبارة عن سلسلة من نفى النفى، كل مرحلة تنفى سابقتها، ثم تنفيها هى نفسها مرحلة ثالثة وهكذا. غير أن النفى هنا لا يعنى الفناء، وإنما كل مرحلة «تنفى وتحتفظ» فى وقت واحد بالمرحلة السابقة. فالنفى الجدلى هو نفى واحتفاظ معاً، هدم وتطور أبعد. ولا يكون النفى جدلياً إلا إذا كان مصدراً للتطور، أى إذا احتفظ بالعناصر الأساسية فى المراحل السابقة، وهذه العملية تحدث فى جميع المجالات: فى الطبيعة، والتاريخ، وتاريخ الفلسفة إلخ.

إن نفى النفى يوجد بالفعل فى كل من مملكتى النبات والحيوان. بالإضافة إلى أن علم الجيولوجيا كله عبارة عن سلسلة من نفى النفى. والرياضة لا تفلت من هذا القانون، خذ مثلا «ا» فلو أننا سلبناها لكان عندنا (- ا) ولو أننا عدنا من جديد ونفينا هذا النفى نفسه بأن ضربنا - ا× ا لكان عندنا: ا^{٢}، أى العدد الأصلى الموجب، ولكن فى درجة أعلى، ويمكن أن نأخذ مثلاً آخر من التاريخ، فقد بدأت الحضارة بالملكية العامة، غير أن هذه الملكية العامة للأرض التى كانت شائعة فى العصور البدائية أصبحت فى المراحل العليا من التطور الزراعى عائقاً للإنتاج، ولهذا ألغيت أو سلبت، وتحولت بعد سلسلة طويلة أو قصيرة من الحلقات الوسطى إلى ملكية خاصة. ولكن حين تطورت الزراعة من جديد إلى مرحلة أعلى أصبحت الملكية الخاصة بدورها عائقاً للإنتاج، وظهرت الحاجة إلى إلغائها أو سلبها ،وكان لابد من أن تعود الملكية العامة: لا فى صورتها القديمة، بل فى إطار جديد، بحيث لا تصبح عائقاً للإنتاج، وإنما متحررة من جميع

القيود، بحيث تتمكن من استغلال المكتشفات الحديثة.

مثلاً آخر من الفلسفة: كانت الفلسفة القديمة مادية لكنها كانت مادية بدائية ساذجة؛ ولهذا لم تستطع أن تفسر العلاقة بين العقل والمادة، مع أن مثل هذا التفسير ضرورى جداً، ولقد أدى ذلك إلى القول بسيطرة الروح على الجسد، ثم التركيز على خلود الروح، ومعنى ذلك أن المادية القديمة قد نفتها المثالية. لكن فى تطور الفلسفة عادت المادية من جديد إلى الظهور، ونفت المثالية، وتلك هى المادية الحديثة، وهى نفى للنفى القديم، ولكنها ليست مجرد إعادة للمادية القديمة، لكنها تضيف إلى الأساس الدائم للمادية القديمة كل تراث البشرية الفكرى الذى ظهر فى ألفين من السنين نتيجة لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية: فالفلسفة الآن عبارة عن إلغاء واحتفاظ فى نفس الوقت. هذا هو القانون الثالث والأخير من القوانين الأساسية للجدل الماركسى، وليس فيه جديد على فكرة النفى عند هيجل، وقد سبق أن عرضنا لها فى الفقرة رقم « ١٤١ » من هذا البحث، والواقع أن إنجلز وهو يضرب الأمثلة السابقة فى كتابه «ضد دوهرنج» كان يسمى هذا القانون دائماً باسم « قانون نفى النفى الهيجلى » (١).

٣٦٧ – تلك هى القوانين الجدلية الثلاث التى لخص فيها إنجلز الجدل الهيجلى. وهى القوانين التى تتردد فى كل الكتب الماركسية على أنها القوانين الأساسية للجدل الماركسى، فكيف يقال إذن: إنها تعارض تماماً الجدل الهيجلى...؟

قد يقال فى معرض الإجابة على هذا السؤال ما يلى:

أولا: صحيح أن هذه الأفكار كلها هيجلية، لكنها ظلت فى منطق هيجل مجرد مقولات منطقية، ولم تتخذ شكل القوانين.

ثانياً: إن هيجل استخدم مقولاته هذه استخداماً منطقياً خالصاً فجعل التطور تطوراً للعقل أو الفكر أو الروح، ومن هنا كان صراع الأضداد عنده هو

---

(١) F. Engels: "Anti-Duhring". p.187.

تمزق للفكر نفسه، وكانت عملية نفى النفى تحدث فى جوف الفكر. وقل مثل ذلك فى الانتقال من الكم إلى الكيف، أما الماركسية فتحدثت عن تراكم رأس المال الذى يتجمع حتى يؤدى إلى انقلاب المجتمع الرأسمالى كله إلى مجتمع جديد، كما شرحت صراع الطبقات وتناقضها، وأبرزت نفى المراحل التاريخية بعضها لبعض إلخ.

وجوابنا على ذلك هو كما يلى:

أما إن هذه الأفكار ظلت عند هيجل مقولات، ولم يطلق عليها اسم «القوانين الأساسية للجدل» فذلك راجع إلى أنه كان يحلل الجدل نفسه فى المنطق، ولم يكن يضع له قوانين. وبمعنى آخر:لو أن الماركسية حاولت أن تدرس العلاقة بين هذه القوانين بعضها ببعض، لتقف على ما بينها من صلة، فسوف تجد نفسها مضطرة إلى جمعها فى سلسلة واحدة كما فعل هيجل بالضبط. وتلك هى العملية التى رفض «إنجلز» أن يخوض فيها فى: جدل الطبيعة [١].

ومن ناحية أخرى فإن القانون عند الماركسية هو الطبيعة الموضوعية العامة المشتركة بين الظواهر(فالصورة الشاملة فى الطبيعة هى ما نسميه بالقانون)[٢]. أى أن القانون هو الماهية الموضوعية الأساسية التى تعبر عن الرابطة الضرورية بين الظواهر، وذلك هو تعريف المقولة عند هيجل، وإذا كان القانون الجدلى هو التعبير عن الصلة الموضوعية العامة بين القوانين الجزئية، فإنه بالتالى التعبير الموضوعى عن الصلة بين المقولات. فالقانون الأول - مثلاً- ليس إلا تعبيراً عن الصلة بين مقولتى الكم والكيف، أى أن الماركسية هنا تقتطع شريحة من الجدل الهيجلى لتطلق عليها اسم القانون. ولهذا قال قائل منهم بحق: «إنه بدون معرفة المقولات يستحيل فهم قوانين الجدل...» [٣].

(١) F. Engels: "Dialectics of Nature". p.84.

(٢) Ibid. p.310.

(٣) V. Afanasyev: "Marxist Philosophy". p.124-5.

والماركسية - مثلاً ثانياً- فى قانون صراع الأضداد: تكشف عن المعنى الحقيقى للمقولات المتناقضة: كالصورة والمضمون، والضرورة والصدفة، والإمكان والواقع...إلخ. ومن ناحية ثالثة، فليس هناك فارق كبير بين أن يقول هيجل: إن انتقال الكم إلى الكيف هو مقولة الكمية النوعية، وأن تقول الماركسية: إنه «قانون» تحول الكم إلى الكيف. فاختلاف التسمية ليس له أهمية خاصة، طالما أن المضمون واحد فى الحالتين.

وفضلاً عن ذلك كله، يبدو أن التسمية الهيجلية هى الأقرب إلى الدقة والصواب. ذلك لأن الماركسية «تقرر» وجود قانون دون أن تبين لنا مصدره، اللهم إلا كتب هيجل. أما هيجل فهو «يستنبط» مقولة الكمية النوعية من المقولات التى سبقتها، وبغض النظر عن نجاحه أو فشله فى هذا الاستنباط، فإنه لا يقرر «واقعة» أو «حقيقة» تقريراً تعسفياً بلا تبرير، غير أنها منقولة عن كتب السابقين.

٣٦٨ - وأما إن المقولات كانت منطقية عند هيجل، فهذا أمر طبيعى طالما أنه فى المنطق يعرض الصور العقلية الخالصة للجدل، بغض النظر عن تطبيقه المثالى لهذه الصور على المذهب. ومن ناحية أخرى فيجب ألا يغيب عن ذهننا ما سبق أن قلناه مراراً من أن اختلاف استخدام هيجل للجدل عن استخدام الماركسيين له يرجع أساساً إلى اختلاف المذهبين. ومن ناحية ثالثة، فإنه لمن الخطأ بمكان أن نقول: إن هيجل قد اعتبر الصراع بين الأضداد صراعاً فكرياً فحسب. لأن أى إنسان له أدنى دراية بهيجل يعلم - كما يقول إنجلز- «إنه استطاع فى بضع مئات من الفقرات أن يقدم لنا أمثلة أخاذة للغاية للقوانين الجدلية من الطبيعة والتاريخ» [1].

والحق أن هيجل فى عرضه العقلى الخالص للمقولات الجدلية فى المنطق، لم يفترض للحظة واحدة أن هذا العرض لمنطق التطور يتصل بالأمور «الروحية

(١) ف. إنجلز: «جدل الطبيعة» ص ٨٤.

وحدها» أو «المسائل الغيبية» كما يحلو لبعض الماركسيين تسميتها [(١)]، لكنه كان يشير ويركز باستمرار على الطابع الموضوعي للمقولات، ويشير إلى أن هذا التطور العقلي الذي يعرضه في المنطق هو صلب الواقع، وجوهر الوجود، وماهية العالم. ولقد سبق أن ذكرنا في عرضنا لخصائص المقولة الهيجلية أن المقولات عند هيجل هي العمود الفقري للعالم (فقرة رقم ١٢٨ - ١٣٠). فليست هذه المقولات مجرد ماهيات خالصة، أو أفكار مجردة، وإلا لتعارض ذلك مع الأفكار الأساسية في الجدل الهيجلي نفسه: كالجمع بين الهوية والاختلاف، والذاتي والموضعي، والمجرد والعيني.. إلخ، فهيجل يرفض الثنائية، ومن هنا فهو لا يفصل بين المقولات وعالم الواقع بحيث يضع المقولات في عالم آخر فوق السحاب، يفصلها عن أشياء العالم هوة سحيقة، إنها ليست مُثُلاً أفلاطونية تحتل عالماً علوياً خاصاً، ولكنها: أمامنا مباشرة، وفي كل لحظة، وعلى شفاهنا دائماً، وهي باختصار «قلب الأشياء ومركزها» كما سبق أن ذكرنا.

٣٦٩ - ومعنى ذلك أنه إذا كانت الماركسية قد شرحت قانون الأضداد بأمثلة عينية سواء من ميدان العلوم الطبيعية أو ميدان العلوم الاجتماعية، فإن هيجل لم يتحدث عن أضداد الفكر فحسب، بل شرح هذه الفكرة بأمثلة عينية بالغة العمق. ولم تقتصر هذه الأمثلة على الطبيعة أو التاريخ أو الفلسفة فحسب، بل امتدت إلى العلاقات الاجتماعية نفسها، وهذا واضح في مؤلفاته المختلفة، فهو في ظاهريات الروح مثلاً يحلل العلاقة بين العبد والسيد، ويذهب إلى أن العبد بفضل عمله ونشاطه يصل إلى الاستقلال الذاتي، ولا يصبح موضعاً لاستغلال الآخرين، وإنما يصبح شخصية مستقلة تحددها «أفعاله وإرادته»، في حين ينقلب السيد عبداً تابعاً لمولاه. وهذا التحليل هو الذي وقفت الماركسية وغيرها من النظم الاشتراكية الأخرى تتأمله طويلاً كما يقول

(١) من الأخطاء الفاحشة أن يقال مثلا: «لقد تقبل ماركس فكرة التغير الهيجلية، من ناحية أنها نتاج تصارع الأضداد، إلا أنه رفض ما تقول به من اتخاذ الصراع سبيله في ذهن الإنسان وحده» الأستاذ/ فؤاد شبل في تحليله لرأس المال في العدد الأول من المجلد الخامس من «تراث الإنسانية» ص ٤. وهذا ما لم يقل به هيجل على الإطلاق، بل تلك هي نقطة الضعف التي كان يأخذها على جدل زينون الإيلي وسقراط وغيرهما من الجدليين القدامى. قارن مثلا فقرة رقم ٣٦ و٤٨ من هذا البحث.

جان بول سارتر، وفندلي وغيرهما [١].

ولقد سبق أن رأيناه يضرب كثيراً من الأمثلة التجريبية للاعتماد المتبادل بين الكيف والكم وغيرهما من المقولات. فدستور الدولة وقوانينها (أى كيفها) يعتمد على حدودها وتعدادها ومساحتها وما إلى ذلك من أمور كمية، وتحول الماء من سائل إلى غاز هو المثل الهيجلى للتغيرات الكمية التى تنقلب إلى تغيرات فى الكيف، وهو المثل الذى يتردد فى جميع الكتب الماركسية التى تعرض لشرح هذا القانون. ولقد سبق أن رأيناه أيضاً يتحدث عن نمو النبات من البذرة إلى الزهرة إلى الثمرة، ويعتبر هذه العملية سلسلة من نفى النفى.. إلخ. فهناك باختصار مئات المئات من الأمثلة العينية والوقائع التجريبية التى قدمها هيجل، ثم ترددت بعد ذلك كشرح «للقوانين الأساسية للجدل الماركسى» [٢].

٣٧٠ - والواقع أنه ليس المهم فى شرح الجدل أن نضرب مثلاً أو مثلين لهذا القانون أو ذاك، وإنما الأهم من ذلك أن نحلل هذه القوانين ونفسرها ونشرح مضمونها، ونبين الصلة بين بعضها وبعض، ونكشف عن مصدرها. . . باختصار أن نعرض لمنطق الجدل نفسه باعتباره منطقاً جديداً يعارض المنطق الأرسطى القديم، أو بمعنى أدق يشمل هذا المنطق ويرتكز عليه، ولكنه يتخطاه ليلقى الضوء على منطق جديد أوسع وأرحب، وهذا ما لم يفعله أحد قط غير هيجل، يقول إنجلز: «إن دراسة صور الفكر وتحديداته عملية هامة جداً، وضرورية للغاية، وهذا العمل لم يضطلع به أحد منذ أرسطو غير هيجل» [٣]. فلو أن الماركسية درست الجدل الهيجلى ثم وضعت منطقاً جديداً يرتكز على هذا الجدل، ولكنه يتخطاه - لكانت قد أتت بشيء جديد فى ميدان المنطق والجدل،

---

(١) انظر كتابه الوجود والعدم ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٤٠٣ وانظر كتاب فيندلى سالف الذكر ص ١٠٢.

(٢) قارن ما يقوله سيدنى هوك فى كتابه سالف الذكر من أن «معظم الأمثلة التى أوضح بها إنجلز الجدل فى الطبيعة والتى ذكرها فى كتابه «ضد دوهرنج»، والتى شاعت جداً فى الكتابات الاشتراكية يجدها القارئ فى كتاب المنطق لهيجل» ص ٦٩.

(٣) ف. إنجلز: «جدل الطبيعة» ص ٣١٨.

لكنها لم تفعل شيئاً من ذلك على الإطلاق. فلم يكتب واحد من الماركسيين شيئاً قط في منطق الجدل، أي ليس هناك كتاب فيما يمكن تسميته «بالجدل الماركسي». صحيح أن ماركس أبدى هذه الرغبة لنفر من أصدقائه ذات يوم، لكنها لم توضع قط موضع التنفيذ، وحتى هذه الرغبة لم تكن تستهدف إلا عرض الجدل الهيجلي بطريقة مادية. كتب ماركس في هذا المعنى إلى «كوجلمان» يقول: «حين أفرغ من عبء الأعمال الاقتصادية سوف أكتب في الجدل. إن قوانين الجدل الصحيحة موجودة فعلاً عند هيجل، لكنها في صورة مثالية، ولابد أن ننزع عنها هذه الصورة» [1]. أما «جدل الطبيعة» لإنجلز فهو ليس كتاباً في المنطق الجدلي، لكنه أقرب إلى «فلسفة العلم» أو هو يشبه إلى حد كبير «فلسفة الطبيعة» لهيجل، فهو ليس أكثر من محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميدان العلوم الطبيعية، وسوف نعود إلى تفصيل ذلك بعد قليل.

٣٧١ - وما يقال على قوانين الجدل التي ذكرها إنجلز، يصدق كذلك على غيرها من «القوانين الفرعية» للجدل الماركسي، فهي كلها منقولة عن منطق هيجل، فما يسمى بقانون «التغير المستمر والتطورالشامل» هو الفكرة التي عبر عنها أول مثلث في الجدل الهيجلي، وأعني بها مقولة الصيرورة. وهو ما عبر عنه هيجل في «ظاهريات الروح» تعبيراً يقترب جداً من تعريف الماركسيين للمادة حين قال: «إن الطبيعة الجوهرية للشيء عبارة عن حركة» [2]. وما يسمى بقانون «الترابط الشامل بين الظواهر» هو ما عبر عنه هيجل في قوة ووضوح في القسم الثاني من المنطق، ولاسيما في مقولة الأساس، والجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والتفاعل.. إلخ. بل إنه ينتهي إلى أن الوجود الفعلي هو شبكة هائلة من العلاقات المتداخلة كما سبق أنْ بَيّنا. وما يقال عن اتجاه سير التطور من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى

---

(١) راجع كتاب سيدني هوك السابق ص ٦١.

(٢) قارن قول لينين: «من ذا الذي يصدق أن تكون الحركة، والحركة الذاتية، والضرورة الداخلية، والتغير، والحيوية والنشاط، وهو محور الهيجلية المجردة؟ إن اكتشاف هذا المحور وفهمه، وتخليصه (من المثالية) هو بالضبط ما فعله ماركس وإنجلز» المذكرات الفلسفية ص ١٤١.

المركب، هو الفكرة الهيجلية التى تجعل التطور يسير من المجرد إلى العينى، ومن المباشر (أو البسيط) إلى المركب، وقد شرحناها فى الفقرة رقم ١٤٣ من هذا البحث.

رابعاً : المقولات

٣٧٢ - نستطيع أن نقول: إننا لو استثنينا قول هيجل: إن المقولات تعريفات للمطلق، أو إنها الشروط المنطقية لوجود العالم - فإنه يمكن القول بعد ذلك بأن خصائص المقولات الماركسية هى نفسها المقولات الهيجلية: فهى عامة وشاملة، وموضوعية وضرورية وهى تعبر عن الماهية الأساسية للأشياء، وهى لا يخلقها ذهن الإنسان، وإنما يكتشفها؛ لأنها مستقلة عن وعى الإنسان وإرادته..إلخ.

وحين يعرض الباحث لبعض هذه المقولات «الماركسية»، فسوف يبدو واضحاً أنه يكرر المقولات الهيجلية، لا أكثر ولا أقل. لكن يبدو أنه من الضرورى أن نعرض سريعاً لبعضها حتى يتضح ما نذهب إليه من أن «الجدل الماركسى» لا وجود له فى الحقيقة، وإنما الموجود هو الجدل الهيجلى كما استخدمته الماركسية، أو كما طبقته فى هذا الميدان أو ذاك: ماركس فى علم الاقتصاد وتاريخ المجتمع، وإنجلز فى ميدان العلوم الطبيعية بصفة خاصة.

٣٧٣ - وفيما يلى بعض هذه المقولات:

١ - هناك مثلاً مقولات: الكم، والكيف، والقدر، ومضونها هو نفسه المضمون الهيجلى. فالقدر يجمع فى مركب واحد بين الكم والكيف، أو هو «الإطار الذى يشمل بداخله وحدة الكم والكيف، وأى اضطراب فى القدر سواء من جانب الكم والكيف يؤدى إلى تغير فى الشىء، بحيث ينقلب إلى شىء آخر..» وهذا التغير يتخذ شكل القفزة أو الطفرة. . أو الخط العقدى الهيجلى.

٢ - وهناك أيضاً مقولتا السبب والنتيجة، والرابطة السببية عامة وشاملة وضرورية، وهى تصدق على جميع ظواهر الطبيعة، والمجتمع، البسيطة منها

والمعقدة، المعروفة للعلم أو المجهولة له، والظواهر التى لا يكون بينها ارتباط سببى غير موجودة، ولا يمكن لها أن توجد، فكل ظاهرة لها بالضرورة سبب.

٣ – التفاعل:

والترابط السببى المتداخل بين ظواهر الطبيعة والمجتمع هو أكثر غزارةً وتعقيداً من الترابط الذى تعبر عنه علاقة السبب والنتيجة. ولهذا فإن مقولة السبب والنتيجة تندرج تحت مقولة أوسع، هى مقولة التفاعل. فالطبيعة تتألف من كل واحد ترتبط أجزاؤه بعضها ببعض بطريقة أو بأخرى. وفى هذا الترابط الشامل نجد أن الظاهرة الواحدة تكون نتيجة لسبب ما، لكنها تقوم كذلك بدور السبب فى علاقتها بأشياء أخرى.

٤ – المضمون والصورة:

المضمون هو المجموع الكلى للعناصر والعمليات التى يتألف منها الشىء أو الظاهرة. أما الصورة فهى الهيكل الذى يوضع فيه المضمون. والصورة والمضمون لاينفصلان على الإطلاق، لا فى العالم المادى ولا فى الظواهر الطبيعية، فالمادية الجدلية تؤمن بوحدتهما، وترى أن تغير المضمون يستتبعه بالضرورة تغير الصورة [١].

٥ – الماهية والظاهر:

ومفهوم الماهية يشبه مفهوم المضمون، ولكنه ليس هو نفسه. إذ بينما نجد أن المضمون يمثل المجموع الكلى لجميع العناصر، فإن الماهية هى الجانب الرئيسى الباطنى الثابت – نسبياً – من الشىء. والماهية هى التى تحدد طبيعة الشىء وجميع جوانبه الأخرى. والظاهر هو الجانب الخارجى، وهو التعبير المباشر عن

---

(١) ايفا تسبيف فى كتابه السالف ص ١٣٠ – ١٣١.

الماهية، أو هو الشكل الذى تظهر فيه الماهية.. والماهية تعبر عن نفسها فى الظاهر، والظاهر ينم عن الماهية؛ ولذا فهما متحدان. ومن هنا فإن التناقض الذى يظهر فى المجتمع الرأسمالى يعبر عن ماهية النظام الرأسمالى كله.

٦ - الضرورة والحرية:

الحرية هى معرفة الضرورة: «فالضرورة لا تكون عمياء إلا إذا لم تفهم فحسب» كما يقول هيجل. ومن ثم فليست الحرية هى الاستقلال عن قوانين الطبيعة، ولكنها تقوم فى معرفة هذه القوانين، وفى إمكان استخدامها استخداماً ناجحاً فى تحقيق أهداف معينة. ويصدق ذلك سواء فيما يتعلق بقوانين الطبيعة الخارجية، أو فيما يتعلق بالقوانين التى تنظم وجود الإنسان. «ولقد كان هيجل أول من حدد تحديداً سليماً العلاقة بين الضرورة والحرية» [(١)].

٧ - الضرورة والصدفة:

ترى الماركسية أن الميتافيزيقيين لم يستطيعوا فهم المضمون الحقيقى لمقولتى الضرورة والصدفة. ففريق منهم يرى أن الضرورة هى التى تحكم الكون، لأن ظواهره تخضع لحتمية قاسية. ويذهب فريق آخر إلى القول بأن الضرورة لا أثر لها فى الكون، ولكن الصدفة وحدها هى التى تسود ظواهر العالم. ويرجع خلطهم هذا إلى تمسكهم بهذ المبدأ الميتافيزيقى الصلب الذى لا يلين: «إما.. ..أو» فهو الذى منعهم من فهم اتحاد الضرورة والصدفة فى هوية واحدة، فكيف يمكن أن يقال - فى نظر هؤلاء الميتافيزيقيين-: إن العرضى ضرورى، والضرورى عرضى؟ «بل إن الفهم المشترك عند عامة الناس، -ومعهم الغالبية العظمى من علماء الطبيعة- ينظرون إلى الضرورة والصدفة على أنهما فكرتان

---

(١) ف. إنجلز: «ضد دوهرنج» ص ١٣٧ وأيضاً لينين «المادة ومذهب النقد التجريبى» ص ١٩٠

تطرد كل واحدة منهما الأخرى باستمرار» [1].

غير أن التفسير الصحيح للضرورة والصدفة هو أنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاًبحيث لا يمكن الفصل بينهما، فهما حدان نسبيان يعتمد كل منهما على الاخر. فالصدفة تتحول إلى ضرورة، والضرورة تعبر عن نفسها دائماً في صورة الصدفة. فقد تظهر بعض الخصائص المعينة عن حيوان معين: كأن تنمو للحيوان الذي يعيش في المناطق الجليدية طبقة سميكة من الجلد لكي تحميه من الظواهر الطبيعية، لكن هذه الظاهرة العرضية قد تثبت فائدتها لهذا الحيوان فتجعله أكثر تكيفاً مع البيئة التي يعيش فيها، ومن هنا يورثها ذلك الحيوان للأجيال القادمة. وهكذا تتحول هذه الخاصية العرضية عن طريق الوراثة إلى خاصية ضرورية.

٨ - الإمكان والواقع:

الإمكان هو شيء لم يتحقق بعد، أعني: لم يوجد بالفعل، لكنه يحمل في جوفه القدرة على التحقق في الوجود الفعلي. والواقع أو الوجود بالفعل هو إمكان قد تحقق، أعني أنه أصبح حقيقة فعلية موجودة في العالم بعد أن كان مجرد إمكانية، وهو يظهر إلى الوجود نتيجة للقوانين الموضوعية، أو بمعنى آخر: نتيجة للضرورة الطبيعية [2].

والإمكان والوجود بالفعل هما مقولتان متضادتان لكنهما مرتبطتان برباط لا ينفصم، خلافاً لما يذهب إليه الميتافيزيقيون من إنكار للصلة بينهما، وفصل أحدهما عن الآخر، فبينما نرى بعض الميتافيزيقيين يذهبون إلى أن الإمكان غير موجود، ولا يمكن له أن يوجد، نرى بعضهم الآخر يذهب إلى أنّ كل شيء ممكن، حتى المعجزات ممكنة، وكلا الرأيين فاسد من أساسه، ولا يعبر إلا عن قصور في فهم المغزى الحقيقي لمضمون الإمكان والواقع. ذلك لأن المقولتين

(١) ف. إنجلز: «جدل الطبيعة» ص ٢٨٨ - ٩.

(٢) ياخوت: المرجع السابق. ص ١٤٥.

تعبران عن فكرة واحدة: فما هو ممكن هو ما يتفق مع قوانين الطبيعة والمجتمع، وهو نفسه الموجود بالفعل؛ لأن الواقع الموجود فعلاً يتفق مع قوانين الطبيعة والمجتمع. ومن ثم فالمقولتان مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، وهما وجهان لشيء واحد. ومن المهم أيضاً أن نعرف أنهما «موضوعيتان»، لأنهما تعكسان خصائص الأشياء والظواهر المستقلة عن وعى الإنسان» [1].

٩ - الفردى والجزئى والكلى:

الفردى هو الموجود العينى، أو هى الشيء المفرد الموجود فى العالم. وبالتالى فهو أى ظاهرة من ظواهر العالم المادى. والكلى هو ما يطلق على مجموعة من الأشياء أو فئة من الظواهر المترابطة. ومن هنا فإن الكلى يرتبط دائما بالفردى كما ترتبط اللبلابة بمجموعة الشجر، وكما يرتبط بطرس بفئة من الناس.

إلا أن الكلية أو العمومية على درجات متفاوتة: فاللبلابة مثلا ليست شجرة فحسب، لكنها نبات أيضاً. و«بوبى» ليس كلباً فحسب، ولكنه حيوان أيضاً. وهذا يعنى أن الكلى الذى يربط هذه اللبلابة وتلك اللبلابة، وما يوحد بينهما هو النوع، أعنى «اللبلابة» بصفة عامة. وهذه الدرجة من التعميم تسمى «بالجزئى». أما الطبيعة العامة التى تربط بين جميع أشجار اللبلاب، وبين غيره من الشجر بصفة عامة فى فئة الشجر فهى «الكلى». وعلى ذلك فإن «بوبى» هو الفردى، والكلب هو «الجزئى». والحيوان هو «الكلى». والأيدروجين هو الفردى، والغاز هو «الجزئى». والعنصر الكيميائى هو الكلى. وهكذا نصل إلى هذه التصورات الثلاثة المرتبطة ارتباطاً جوهرياً وهى: الفردى، والجزئى، والكلى.

---

(١) نفس المرجع السابق ص ١٦٦ - ٧.

خامساً - إنجلز . . . و «جدل الطبيعة».

٣٧٤ - عرضنا فيما سبق لبعض المقولات الماركسية ورأينا أنها لا تحوى فكرة واحدة لم ترد بنصها فى منطق هيجل. ومن ذلك يتضح لنا أنه ليس هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسى» ولا «بمقولات الجدل الماركسى» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وإنما هناك الجدل الهيجلى كما طبقته الماركسيه فى هذا الميدان أوذاك.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المقولات التى عرضنا لها ليست هى «كل» المقولات التى أخذتها الماركسية عن منطق هيجل، وإنما هى بعض هذه المقولات فحسب، وإلا فهناك بالإضافة إليها مقولات: «الهوية والاختلاف، والطرد والجذب، والكل والأجزاء، واللامتناهى الحقيقى، والقوة ومظهر تحققها، والكم المتصل، والكم المنفصل، والمجرد والعينى..إلخ.إلخ وهى موجودة بشكل أو بآخر فى الكتب الماركسية. وهى أيضاً متناثرة فى كتاب إنجلز «جدل الطبيعة» وهو الكتاب الذى يمثل - كما سبق أن أشرنا - المسودات الأولى التى كان يكتبها بُغْيَة تطبيق الجدل الهيجلى فى ميدان العلوم الطبيعية [1]. أضف إلى ذلك كله تصنيف الأحكام والقياس فى المنطق الجدلى، وقد عرض لها إنجلز فى كتابه هذا، وذهب إلى أن هذا التصنيف يعارض تصنيف المنطق القديم؛ لأنه لا يكتفى «بسرد» الصور المختلفة للحكم والقياس دون أن يبين ما بينها من

---

(١) قارن مثلاً قوله «الطبيعة الحقيقية لتحديدات الماهية (أى لما تضمنه من مقولات) شرحها هيجل حين قال: كل شئ فى الماهية نسبى كالموجب والسالب..إلخ» جدل الطبيعة ص ٢٨٣. «وتصور هيجل للقوة ومظهرها، والسبب والنتيجة، وتوحيده بين مقولتين منها فى هوية واحدة يبرهن على صحة، صور الحركة.. وهذا واضح فعلاً فى عملية القياس، فالقوة تقاس بمظهرها، كما يقاس السبب بالنتيجة». نفس المرجع ص ٣٦٩. «وكان هيجل هو الذى حدد تحديداً سليماً معنى اللامتناهى الحقيقى سواء، فى الزمن، أو المكان، أو فى سير الطبيعة والتاريخ..» ص ٣١٤. «ومشكلة إمكان إنقسام المادة حلها هيجل بسهولة حين بين أنّ المادة تنقسم وتتصل فى آن واحد، وهى لا تنقسم ولا تتصل فى وقت واحد..» ص ٣٢٤ «والحقيقة القائلة بأن الهوية تتضمن فى جوفها الاختلاف يعبر عنها أى حكم، حيث نجد المحمول يختلف بالضرورة عن الموضوع، فالسوسن أسود، والوردة حمراء.. أما قانون الهوية فهو يمثل وجهة النظر الميتافيزيقية القديمة..» ص ٢٨٥. وقارن كذلك ص ٢٨١ وأيضا ٢٨٣ - ٢٨٤ وأيضاً ٢٨٧ - ٢٨٨ وص ٢٩٥ وكذلك ٣١٤ - ٣١٥ وص ٤٠٦ .. إلخ. إلخ.

ترابط، لكنه على العكس يستنبط هذه الصور بعضها من بعض، بحيث يندرج بعضها فى بعض، ويطور الصور العليا من الصور الدنيا. . . إلى آخر تلك الأفكار الهيجلية التى عرضنا لها فى حينها. ثم يذكر إنجلز بعد ذلك تقسيم هيجل للحكم إلى أربع صور بأفرعها المختلفة، ويعلق على التقسيم بقوله «إن هذا التقسيم للأحكام قد يبدو جافاً، بل يبدو تقسيماً تعسفياً للوهلة الأولى. غير أن حقيقة هذا التقسيم سوف تظهر واضحة للغاية لمن يدرس العرض الرائع البارع لها فى «المنطق الكبير» لهيجل. وحتى نتبين كيف أن هذا التقسيم لا يقوم على قوانين الفكر فحسب، لكنه يقوم أيضاً على قوانين الطبيعة سوف نسوق لذلك بعض الأمثلة.. إلخ» [1]. وعلى هذا النحو كان يسير إنجلز فى كتابه «جدل الطبيعة»، أعنى الاعتماد على المنطق الهيجلى أولاً، ثم جمع الأمثلة المختلفة التى تفسر هذا المنطق وتؤيد صحته ثانياً.

٣٧٥ – معنى ذلك أن المخطوطات التى نشرت لإنجلز فى نهاية الربع الأول من هذا القرن تحت عنوان «جدل الطبيعة» ليست كتاباً فى الجدل، لكنها – كما سبق أن أشرنا – محاولات متفرقة أراد بها صاحبها أن يمد نطاق الجدل الهيجلى بحيث يشمل ميدان العلوم الطبيعية. أما أنها ليست كتاباً فى الجدل فهذا ما يصرح به إنجلز نفسه فى وضوح حين يقول: «لسنا معنيين هنا بتأليف كتاب فى الجدل، لكنا نهدف فحسب إلى أن نبين أن القوانين الجدلية هى القوانين الصحيحة لتطور الطبيعة. وأنها بالتالى تصدق كذلك على علم الطبيعة النظرى..» [2].

ولقد سبق أن ذكرنا أن إنجلز كان يفكر منذ عام ١٨٧٣ أن يؤلف كتاباً فى «جدل الطبيعة» يحاول أن يبين فيه أن القوانين الهيجلية تنسحب كذلك على المكتشفات العلمية التى ظهرت بعد وفاة هيجل، وأن هذه المكتشفات دليل صادق على صحة الجدل الهيجلى. ذلك لأن هيجل حين طبق الجدل على الطبيعة

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٩٦ -٧.

(٢) نفس المرجع السابق ص ٨٤.

فى القسم الثانى من مذهبه. كان يعتمد فى ذلك الوقت على علم الطبيعة فى عصره، وهو العلم الذى عبرت عنه مدرسة «نيوتن»: «.. واليوم وبعد أن ظهرت نظرة جديدة للطبيعة، واكتملت مظاهرها الأساسية، مست الحاجة من جديد إلى القيام بنفس المحاولة، وفى نفس الاتجاه» [1]. فهى إذن محاولة لإعادة النظر فى التطبيق الجدلى الذى قام به هيجل فى فلسفة الطبيعة، مست إليها الحاجة بعد أن تطورت العلوم الطبيعية بعد وفاته تطوراً واسع المدى، وظهرت مكتشفات علمية جديدة لم يكن «الرجل العجوز» يعلم شيئاً عنها.

٣٧٦ - ولقد ظل إنجلز طوال حياته يتطلع إلى تحقيق هذه الرغبة، لكنه لم يتمكن قط من تحقيقها تحقيقاً كاملاً. وبقيت محاولاته فيها مخطوطات متفرقة ومواد منفصلة، وملاحظات متعددة لا يجمعها سياق واحد منظم، فعلى الرغم من أنه بدأ يجمع مادة هذ الكتاب منذ عام ١٨٧٣ إلا أنه اضطر إلى أن يؤجل الكتابة فى هذا الموضوع حتى يتفرغ لنقد آراء «دوهرنج» فأصدر كتابه المعروف «ضد دوهرنج فى يونيو عام ١٨٧٨». ومنه يتضح أنه استفاد كثيراً من المادة العلمية التى جمعها لفكرته الأولى فى الكتابة عن جدل الطبيعة. ويبدو أنه اضطر فى النهاية إلى ترك هذه المهمة تماماً بعد وفاة ماركس عام ١٨٨٣ حتى يتفرغ لنشر المخطوطات التى خلفها ماركس، ولقيادة الحركة العمالية.

٣٧٧ - ونستطيع أن نكوّن فكرة عامة عن الخطوط الرئيسية لكتابه هذا من الرسالة التى كتبها إلى ماركس (فى ٣٠ مايو ١٨٧٣) والتى يبدو منها أنه كانت قد اختمرت فى ذهنه ثلاث أفكار أساسية عن جدل الطبيعة وهى:

١ - التلازم الضرورى بين المادة والحركة، أو اعتبار الحركة شكل وجود المادة.

٢ - الصور المتنوعة للحركة والعلوم المختلفة التى تدرس هذه الصور: كالميكانيكا، والفيزياء، وعلوم الحياة.

---

(١) نفس المرجع ص ٣٣٠ - ٣٣١.

٣ - الانتقال الجدلى من إحدى هذه الصور إلى الأخرى، مما يترتب عليه الانتقال من علم إلى آخر [(١)].

هذه الأفكار الأساسية عن جدل الطبيعة لا تختلف كثيراً فى الواقع عن الصورة العامة التى كان قد خططها هيجل فى فلسفة الطبيعة، فنحن نعرف أن هيجل قام أيضاً بدراسة الصور التى تشكل منها الطبيعة، وقسم هذه الصور - بصفة عامة - إلى ثلاث هى: الميكانيكا، والفيزياء، والعضويات، وذهب إلى أن الميكانيكا تدرس المادة التى لم تتشكل بعد فى هذا الشيء أو ذاك، أو أنها لا تدرس الموضوعات الجزئية، لكنها تدرس العلاقة الآلية والهندسية المجردة بين هذه الموضوعات. أما الفيزياء فترتفع من هذه النظرة المجردة إلى دراسة الموضوعات المادية باعتبارها كائنات جزئية لها خصائص معينة، وصفات محددة، ويؤدى ذلك إلى دراسة الصور العليا فى الطبيعة أو الطبيعة اللاعضوية. أما الانتقال من الطبيعة اللاعضوية إلى الطبيعة العضوية، فإنه يتم عن طريق التفاعلات الكيمائية، وتمر المادة العضوية بثلاث مراحل هى: الجيولوجيا، ثم مملكة النبات، ثم مملكة الحيوان التى يبدأ فيها الوعى فى الظهور، ومن هنا كان الكائن الحيوانى هو الصورة النهائية للطبيعة، فهو يمثل الانتقال إلى الروح.

تلك هى الفكرة الهيجلية عن الطبيعة بإيجاز شديد، ذكرناها سريعاً لنقول: إن كل ما كان ينشده إنجلز هو مراجعة هذه الفكرة على ضوء المكتشفات العلمية الحديثة التى ظهرت بعد وفاة هيجل. وهذا واضح حتى من تصنيفه للعلوم الطبيعية تصنيفاً يكاد يتفق مع التصنيف الهيجلى السابق.. [(٢)].

٣٧٨ - فلم يحاول إنجلز - إذن - أن يكشف عن منطق جديد فى «جدل الطبيعة»، لكنه - هنا وهناك - يطبق المنطق الهيجلى فى كل ما يكتب دون أن يحاول قط أن يخرج على مقولات هذا المنطق. وهو فى هذا كله يحاول أن يصل إلى هدفين:

---

(١) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p.281.

(٢) انظر جدل الطبيعة ص ٣٢٩. وما بعدها.

الأول: أن يبرهن على أن الطبيعة تعمل على نحو جدلى، لا على نحو ميتافيزيقى. فالطبيعة فى نظره «هى التى تبرهن على صحة الجدل، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية قدمت لهذه البرهنة مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى، وهى مواد تزداد كل يوم. . وهكذا يثبت العلم فى نهاية المطاف أن الطبيعة تعمل على نحو جدلى لا على نحو ميتافيزيقى» (١).

أما الهدف الثانى: فهو أن يشرح لنا كيف أن المنطق الهيجلى إذا ما انفصل عن مذهبه المثالى، وتخلص مما فى هذا المذهب من صوفية، فإن قوانينه الجدلية لا تصبح واضحة وضوح النهار فحسب، بل «.. تصبح ضرورة مطلقة للعلم الطبيعى..» (٢).

ولذلك نجده بعد أن يعرف الماهية الأساسية للمادة بأنها الحركة اللازمة لها، بحيث يصبح وجود المادة بدون الحركة مستحيل التصور، يحدد الشكل الأساسى للحركة بأنه الصراع بين مقولتى الجذب والطرد، ويرى أن وحدة هذين الضدين وصراعهما المستمر هو الذى يحدد كل تجمعات المادة من حيث التكوين والتطور، ومن حيث التحول والزوال، ولذا نراه يهاجم النظرية التى تجعل من الجذب - وحده - الماهية الأساسية للمادة «لأنها نظرية خاطئة بالضرورة، فحينما يكون الجذب، يكون الطرد كذلك. لذلك فقد كان هيجل على حق تماماً حين قال: إن ماهية المادة هى الجذب والطرد» (٣). لأن الطرد والجذب متلازمان تلازم الموجب والسالب تماماً، ولذا فإن الجدل يقرر «أن النظرية الصحيحة عن المادة لابد أن تفسح مجالاً للطرد كما تفسح مجالاً للجذب سواء بسواء»، وهو يقرر أيضاً أن النظرية التى تقوم على الجذب وحده نظرية زائفة وناقصة؛ لأنها لا تعبر إلا عن جانب واحد فحسب» (٤).

---

(١) F. Engels: Anti- Duhring. p.36.

(٢) Dialectics of Nature. p.272.

(٣) F. Engels: Ibid. p.323

(٤) Ibid. p.323

٣٧٩ - على هذا المنوال يسير إنجلز فى «جدل الطبيعة». وسوف نكتفى فيما يلى - بالإضافة إلى ما تقدم - بثلاثة أمثلة من ثلاثة علوم لنلقى الضوء على ما نقول: من أنه كان يعرض للعلوم الطبيعية المختلفة بمنظار الجدل الهيجلى فيراها برهاناً على صدق هذا المنطق ويقينه.

فهو حين يتحدث مثلاً عن علم الطبيعة لا يرى فيه إلا العلم الذى «يدلنا على أن كل تغير هو انتقال من الكم إلى الكيف، نتيجة للتغير الكمى لمقدار الحركة» [١]. وهو بالإضافة إلى المثل الهيجلى الذى يسوقه عن تحول الماء من سائل إلى غاز، يذكر عدة أمثلة توضحية أخرى [٢]. ثم يصل إلى هذه النتيجة «باختصار: إن ما يسمى فى علم الطبيعة بالنقاط الثابتة ليس إلا النقاط العقدية التى تؤدى فيها التغييرات الكمية - أى زيادة الحركة أونقصها - إلى إحداث تغييرات كيفية فى حالة الجسم موضع الدراسة، أى: النقاط التى يتحول عندها الكم إلى كيف» [٣].

والعلم الثانى الذى نذكره سريعاً هو علم الكيمياء الذى يفتتح إنجلز الحديث فيه بهذه العبارة: «أما الميدان الذى تلألأ فيه قانون الطبيعة الذى اكتشفه هيجل، وكُلّل بانتصارات بالغة الأهمية فهو ميدان الكيمياء، إذ يمكن أن يقال: إن الكيمياء هى علم تغير الأجسام تغيراً كيفياً وفقاً للتغيرات التى تحدث فى التركيب الكمى. وكان هيجل نفسه يعرف ذلك» [٤]. ثم يعرض بعد ذلك لأمثلة مختلفة عن التركيبات الكيمائية للأكسوجين وكيف أننا نحصل بثلاث ذرات منه - بدلاً من ذرتين كما هو المعتاد - على غاز «الأوزون»، وهو جسم جديد يتميز تماماً عن التركيبات الكيميائية المختلفة، لكى يبرهن على أن الاختلاف

---

(١) بل يرى أحياناً أنه على الرغم من أن مقولات هيجل صوفية، إلا أنه استطاع بواسطتها أن يتنبأ بالمكتشفات العلمية التى ظهرت بعد ذلك. قارن مثلاً. «جدل الطبيعة» ص ٣٢٤.

(٢) قارن نفس الشرح للقوانين الهيجلية فى كتابة «ضد دوهرنج» ثم قوله بعد ذلك: «هذا هو تماماً الخط الجدلى العقدى الهيجلى لعلاقات مقولة القدر. . . إلخ» ص ١٧٣.

(٣) Ibid. p.87.

(٤) bid. p. 87-8.

فى تركيبها الكمى هو سبب اختلافها الكيفى. وما يهمنا من ذلك كله هو أنه لم يكن يعرض لسلسلة من التركيبات الكيمائية إلا ويقول: «نحن فى هذه السلسلة نلتقى بالقانون الهيجلى فى صورة أخرى» [1]. ثم يقول فى النهاية «.. أخيراً: فإن القانون الهيجلى قانون صحيح، وهو لا يصدق على المواد المركبة فحسب، بل يصدق كذلك على العناصر الكيمائية» [2].

والعلم الثالث الذى نذكره هو علم وظائف الأعضاء الذى يرى «إنجلز» أنه لا يمكن أن يكون علماً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، ما لم يأخذ بالفكرة الهيجلية التى ترى أن الموت عنصر ضرورى وعامل جوهرى للحياة، وأن «سلب» الحياة موجود أساساً فى الحياة نفسها، وبالتالى فلا يمكن التفكير فيها إلا من حيث علاقتها بالموت الذى تحمل فى جوفها بذرته: «وليس التصور الجدلى للحياة شيئاً غير ذلك، فالحياة تعنى الموت» [3].

٣٨٠ - ومن ذلك كله يتضح لنا كيف أن إنجلز كان يرى أن المنطق الجدلى الهيجلى ينطبق بالضرورة فى ميدان العلوم الطبيعية، وأن هذه العلوم هى البرهان العملى على صحة هذا المنطق الذى يبدو واضحاً «وضوح النهار» فى جميع المجالات. وذلك يعنى أن الماركسية لم «تعكس» الجدل الهيجلى، ولم تقمه على قدميه، وإنما طبقته كما هو بعد أن حذفت التصور المثالى للعالم، ولهذا فكثيراً ما نصادف مثل هذه العبارة فى تطبيق إنجلز للجدل الهيجلى فى ميدان العلوم الطبيعية: «هيجل هنا مادى صميم، أكثر بكثير من علماء الطبيعة المحدثين» [4]. أى أن هيجل هنا لا يقف على رأسه، وإنما يقف على قدميه، بل وبثبات، أكثر بكثير من علماء الطبيعة. وإذا ما تساءلنا عن السبب، فالسبب واضح: إن إنجلز هنا يتحدث عن منطق هيجل لا عن مذهبه.

---

(١) Ibid. p.88

(٢) Ibid. p.90.

(٣) F. Engels: "Dialectics of Nature". p.387.

(٤) Ibid. p.391.

سادساً - كلمة ختام

٣٨١ - نخلص من ذلك كله إلى ما سبق أن قلناه مراراً من أن الجدل الماركسي ومقولاته ليس شيئاً آخر غير الجدل الهيجلي، وأن الماركسية تبنت الجدل الهيجلي كما هو دون أن تقلبه أو تعكسه. ومما تقدم نستطيع أن نقول بإيجاز شديد: إن الماركسية لم تترك من المنطق الهيجلي كما عرضناه في هذا البحث شيئاً يستحق الذكر. صحيح أنها رفضت بعض الأفكار الهيجلية كالفكرة الشاملة، والعقل، والروح المطلق . . إلخ. لكن ذلك لا يدخل في صميم المنطق، وإنما هو ينتمى إلى التصور الهيجلى المثالى للعالم، أما مقولات الوجود، وارتباط كل مقولة بالأخرى، وانتقالها إليها، وما إلى ذلك من أفكار فهو ما نصادفه فى الكتب الماركسية التى تتحدث عن الجدل. وقل مثل ذلك فى مقولات الماهية، وانعكاس هذه المقولات بعضها في بعض، ونسبيتها .. إلخ. ونفس الملاحظة تنطبق كذلك على القسم الثالث من المنطق الهيجلى الذى يحدد العلاقة بين الكلى والجزئى والفردى، ثم يعرض تصنيف الأحكام وضروب القياس تبعاً للعلاقات المختلفة بين الأفكار الثلاثة السابقة. هذه كلها هى مكونات ما يسمى بالجدل الماركسي. وبدهى أن حذف بعض المقولات الفرعية هنا وهناك لا يؤثر فيما نقول. فقد قام هيجل نفسه بحذف بعض المقولات الفرعية حين أعاد كتابة المنطق فى الموسوعة.

٣٨٢ - وإذا كان إنجلز يقول أحياناً: «هيجل مادى هنا». وإذا كنا قد فسرنا مضمونها بأنه حديث عن منطق هيجل لا عن مذهبه، فإن لينين يعطينا هذه الفكرة بصورة أوضح وأشمل، ويؤكد بوضوح هذا التفسير. يقول فى مذكراته الفلسفية: «فى هذا الكتاب (المنطق)، وهو عمل هيجلى مثالى، نجد القليل من المثالية والمادية، أليس ذلك تناقضاً..؟ لكنه حقيقة..!» [1]. والتناقض الذى يشير إليه لينين هنا هو ارتباط هذا المنطق الجدلى بمذهب هيجل المثالى، أو وجود هذه «النواة العقلية» فى قلب ذلك «الغلاف الصوفى». ويقدم لينين

---

(1) V. Lenin: Colleced Works. Vol. 38. p.234.

ملاحظة أخرى هامة عن الفصل الأخير من منطق هيجل تجدر الإشارة إليها: لأن المنطق فى هذا الفصل يصل إلى قمته عند الحديث عن الفكرة المطلقة. يقول لينين: «مما تجدر ملاحظته أن الفصل الذى عقده هيجل عن الفكرة المطلقة يندر أن تجد فيه - كله - كلمة واحدة عن الله، وفضلاً عن ذلك لا يتضمن شيئاً من المثالية بصفة خاصة. وإنما هو يدرس الذات والمنهج الجدلى، وإنه لمما يستلفت النظر حقاً أن تكون آخر عبارة يقولها، وهى فى نفس الوقت تلخص جوهر منطق هيجل كله، هى عبارة: «المنهج الجدلى» [1].

٣٨٣ - والواقع أن لينين لو ذهب إلى أن المنطق الهيجلى يخلو من المثالية والمادية معاً لكان فى ظننا أقرب إلى الصواب. ذلك لأن هذا المنطق ليس إلا دراسة عقلية لصور الفكر ومقولاته، وعرض بارع للركائز التى قامت عليها المعرفة البشرية على مر العصور، ومحاولة جادة لشرح مضمونها، وتوضيح علاقتها بعضها ببعض، ومن هنا فهو لا يوصف بالمثالية أو المادية إلا من حيث ارتباطه بهذه الفلسفة أو تلك [2]. ولا أدل على ذلك من أن المثالية الهيجلية استخدمت هذا المنطق حين ربطته بمذهبها، فى الوقت الذى جاهدت فيه الماركسية لكى تخلصه من هذا «الغلاف المثالى» حتى تربط بينه وبين المفهوم المادى للطبيعة والتاريخ، ولتذهب بدورها إلى أنه يشكل مع الفلسفة المادية وحدة عضوية لا تنفصم.

يدلنا على ذلك أيضاً أن الماركسية نفسها كانت ترى أن انتشار المنطق الجدلى فى البلدان الأوربية - حتى مع ارتباطه بالمذهب الهيجلى المثالى - هو فى حد ذاته - فاتحة خير، فقد يؤدى ذلك بالمفكرين فى هذه البلاد أن يقفوا على الحقيقة حين يتخذون من الجدل الهيجلى سبيلاً للكشف عنها بغض النظر عن القشرة المثالية التى تغلفه، ولهذا نرى «إنجلز» يستبشر خيراً من هجرة

(١) Ibid. p.334.

(٢) ذلك لا يتعارض بالطبع مع القول بأن الجدل قد ارتبط فى تاريخه الطويل بالفلسفة المثالية لقربها منه، ولأن الجدل لا يكون إلا حيث يكون الوعى. وسوف نعود إلى ذلك فى الفصل القادم.

الهيجلية إلى إنجلترا فى أوخر القرن الماضى؛ لأن ذلك يعنى أن الفلسفة فى إنجلترا سوف تقلع عن ترديد الأخطاء التى وقع فيها كانت وهيوم من قبل، «فكان من البدهى تماماً أن يميل إلى توقع الخير من ظهور الهيجلية فى إنجلترا.. أملاً فى أن يسهم هذا الفيلسوف المثالى والجدلى العظيم فى توضيح الأخطاء المثالية والميتافيزيقة الصغيرة التى كانت تقع فيها الفلسفة فى هذه البلاد..» [1].

لكن الهيجلية الجديدة كانت تياراً مثالياً، فاستخدمت المنطق الهيجلى - كما هى الحال فى الهيجلية الأم - استخداماً مثالياً، فخاب أمل الماركسية، وراحت تصفه بأنه: «تيار من أعظم التيارات رجعية فى الفلسفة المثالية . . انتشر فى عدد من الدول الرأسمالية بعد الحرب العالمية الأولى. ومازالت آثاره باقية حتى اليوم. ولقد شوّه دعاتها الجدل المثالى عند هيجل، فطرحوا جانباً كل ما له قيمة حقيقية فى هذا الجدل، وحاولوا أن يستخدموه فى محاربة الفلسفة الماركسية بغية الوصول إلى تبرير سوفسطائى للأفكار السياسية الرجعية، وغيرها من الأفكار المنافية للعلم..» [2].

٣٨٤ - ولعل ذلك يؤكد ما يقوله «ولاس» من أن أصحاب اليمين وأصحاب اليسار جميعاً استخدموا المنطق الهيجلى وتأثروا به، وزعم كل منهم أنهم الورثة الحقيقيون للنبى [3]. وإذا كانت الماركسية حاولت جاهدة أن تربط بين الجدل الهيجلى والمذهب المادى - فلابد أن نسوق كلمة موجزة فى هذه الخاتمة عن استخدام الماركسية لهذا الجدل مرجئين نقد المنهج ككل إلى الفصل القادم.

٣٨٥ - يمكن القول بأن الماركسية استخدمت الجدل الهيجلى فى ميدانين مختلفين: الميدان الأول وهو الذى ارتبط باسم ماركس بصفة خاصة: هو ميدان الحياة الإنسانية والعلوم الإنسانية بصفة عامة من: تاريخ، واجتماع، واقتصاد..

(١) V. Lenin: "Materialism and Emp." p.353.

(٢) "Fundamentals of Marxism". p.83.

(٣) W. Wallace: prolegomena. p.l.

إلخ. أما الميدان الثاني: فهو ميدان العلوم الطبيعية، وهو الاستخدام الذى ارتبط باسم إنجلز بصفة خاصة. والواقع أن الاستخدام الأول هو الأقرب إلى الفهم والتصور، بل إن كثيراً من الباحثين - من غير الماركسيين - يذهبون هذا المذهب. فيرى بعضهم مثلاً أنه من الضرورى فى دراسة التاريخ أن نربط بين الأفكار التى عبرت عنها العصور التاريخية المختلفة، بحيث تبدو هذه العصور حلقات مترابطة، ولفهم هذه الحلقات فإنه لا مناص من استخدم الأفكار الجدلية لإلقاء الضوء على الارتباطات الداخلية بينها، ويهاجمون بشدة المآخذ التى أخذها «كروتشه» على هيجل فى هذا الصدد. وسواء أكان استخدام الأفكار الجدلية ضرورياً لفهم التاريخ أو لم يكن، فإنه على الأقل استخدام مفهوم، وله معنى، وله مبرراته التى يستند إليها أصحابه. وقل مثل ذلك حين نقول مثلاً: إن هناك صراعاً بين النظم الاجتماعية، أو تطاحناً بين الطبقات التى يتكون منها المجتمع، أو تناقضاً بين مصالح العمال ومصالح رءوس الأموال. . إلخ. كل ذلك يمكن أن يفهم وأن يناقش وأن يكون له معنى لدى السامع. والسبب أن هذه المجالات كلها تتضمن وجود الوعى بدرجة كبيرة أو صغيرة.

أما الاستخدام الثانى للجدل الهيجلى، فهو استخدام لا معنى له، وليس له ما يبرره. ولهذا فإن محاولة إنجلز تطبيق الجدل الهيجلى فى ميدان العلوم الطبيعية - بعد أن رفض وجهة النظر المثالية - محاولة محكوم عليها بالفشل لا محالة. وينسحب ذلك أيضاً على الربط بين الجدل والمادة بصفة عامة. فإذا كان التناقض نفسه يعنى أنك لا تقول شيئاً، أو أنك لا تقرر شيئاً على الإطلاق، فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك: إنه موجود فى العالم؟ بل كيف يمكن أن نقول: إنه حقيقة هذا العالم..؟ (١).

وإذا كان من الممكن أن يكون هناك صراع بين الطبقات وتناقض فى مصالحها، فكيف يمكن أن يكون هناك صراع فى جوف المادة..؟ كيف يمكن أن يكون هناك تناقض داخل الذرة بين النواة والإلكترون..؟ أى تناقض هذا الذى

(١) J.N. Fidlay: "Hegel": p.77.

يكون بين عنصرين من عناصر تكوين الشىء.؟ أ لأنّ الشىء يتكون من عناصر «مختلفة» فإنه بذلك يكون قد تناقض مع نفسه..؟ أإذا قلت: إن منزلى يتكون من أربع غرف كان معنى ذلك أن كل غرفة «تناقض» الأخرى..؟ أإذا وصفت شيئاً من الأشياء بأنه يتكون من كذا وكذا من العناصر المختلفة، كان معنى ذلك أنه يحوى فى جوفه تناقضاً وصراعاً، وأن كل عنصر «يناقض» الآخر..؟.

يبدو أن مصدر الخلط يأتى أحياناً من وجود التغير والحركة فى ظواهر الطبيعة، فهذا المنزل الذى أراه قائماً الآن لن يلبث بعد فترة طويلة أو قصيرة أن يكون أثراً، لأنه دائم التغير. وإذا كانت التغيرات التى تطرأ كل يوم على هذا المنزل طفيفة للغاية حتى لا تكاد تلاحظ، فإن هذا التغير الطفيف المتدرج المستمر سيصل يوماً إلى حد ينقلب معه المنزل «فجأة» إلى ضده، فتراه قد تحول إلى كومة من تراب. ونحن لا نشك فى وجود التغير فى كل مكان، لكن السؤال يبقى مع كل ذلك قائماً: هل هذه الكومة من التراب هى «ضد المنزل»؟ هل هى نقيضه أم أنهما شيئان مختلفان فحسب..؟ قد يقال: لكن التناقض هو فى عدم ملاحظة التغير المستمر الذى يطرأ على الشىء، أو هو فى تصور الأشياء «هى هى» مع أنها دائمة الحركة والتغير «فى كل لحظة»، فحين أقول: إن هذا الحجر الذى أمامى هو هو الذى كان بالأمس، أو: إنه هو كما هو الآن ساكناً فإننى بذلك «أتناقض» مع حقيقة علمية هى أن هذا الحجر يتألف من ذرات دائمة الحركة. غير أن ذلك فى الحقيقة ليس تناقضاً ولا تضاداً، إنه فقط تعبير عن مستويين مختلفين من الإدراك، وقل مثل ذلك حين أنظر إلى كوب الماء فأراه بالعين المجردة نقياً صافياً، بينما أراه تحت المجهر مليئاً بالعلائق والميكروبات. ليس ثمة تناقض بين الحالتين، وإنما هما فقط موقفان مختلفان يمثلان مستويين مختلفين من الإدراك: الإدراك العادى أو إدراك رجل الشارع، ثم إدراك العالم بأجهزته، ومخابيره. وليست معرفتى للشمس بأنها «قرص صغير» بمناقضة لمعرفة العالم بأنها أكبر من الأرض ملايين المرات. دع

عنك أن تكون الشمس تحمل فى جوفها «تناقضاً».

٣٨٦ - ليس هناك تناقض ولا صراع ولا أضداد بين أشياء الطبيعة، لا فى علاقتها بعضها ببعض، ولا فى «داخل» كل منها. وإنما هناك فقط ظواهر كثيرة وأشياء مختلفة ومتعددة، تتكون كل منها من عناصر مختلفة ومتنوعة. وهذه العناصر المختلفة التى تتألف منها الأشياء ليست مما يجيز لنا القول بأنها عناصر متضادة، ومركبات متناقضة تضم فى جوفها «صراعاً» مستمراً هو مصدر الحركة والتطور. ويبدو أن الخلط ينشأ من استخدام تعبير غامض هو «جدل الطبيعة» بديلاً لتلك الحقيقة البسيطة المعروفة، وهى أننا نلاحظ التغير فى جميع الميادين [١].

وما يقال عن التناقض والتضاد فى الطبيعة ينسحب كذلك على السلب، فأشياء الكون وظواهره هى كلها عبارة عن وقائع موجبة لا أثر فيها للسلب، وليست «الكهرباء السالبة»، و«الموجة السالبة»، و«الشحنة السالبة»... إلخ. إلا مصطلحات علمية لوقائع موجبة. وكلمة «موجبة» لا تعنى هنا أكثر من أنها أشياء موجودة فحسب. وليست يدى اليسرى سلباً ليدى اليمنى ولا نقيضاً لها، ولكنهما معاً، واقعتان موجبتان (وهما كلمتان مترادفتان فى الواقع) مختلفتان. وبدهىّ أن الاختلاف لا يعنى التناقض أو السلب.. إلخ. ومعنى ذلك أن السلب لا يكون إلا سلباً لفكرة، أو بتعبير أدق السلب سلب فى حكم، ولا معنى للسلب بدون حكم، فإذا قلت: إن «أ ليست ب» فإن السلب فى هذه الحالة لا يكمن فى جوف «أ» ولا فى داخل «ب» وإنما هو ينصب على العلاقة بينهما.

٣٨٧ - أما انتقال الأشياء من الكم إلى الكيف، فهو قول أقرب إلى الأقوال الذاتية والتعبيرات المثالية منها إلى التعبير العلمى الدقيق، فالبحث العلمى فى الواقع لا يهتم على الإطلاق بتوضيح العبور من الكم إلى الكيف، لكنه يبدأ من الكيف المحسوس بوصفه مظهراً ذاتياً خداعاً، حتى يجد وراءه الكم

(١) S. Hook: "From Hegel To Marx". p.75.

بوصفه حقيقة الكون [1]. فالكم يولد الكم فى نظر العلم، والقانون العلمى صياغة كمية، كما أن العلم لا تتوفر لديه أية رموز للتعبير عن الكيف من حيث هو كيف.

وحتى إذا سلمنا بأن التغيرات الكمية المتدرجة فى حرارة الماء ينتج عنها تحول كيفى بحيث يتغير الماء ويصبح بخاراً، فماذا بعد ذلك..؟ يتحول البخار بعد ذلك إلى ماء مرة ثانية، فأين هوالتقدم..؟ «إننى أرى هنا دورة. لاشك أن الماء لم يعد محتوى فى الإناء، لكنه فى الخارج على الأعشاب والأرض، وفى شكل ندى. لكن ذلك ليس إلا تغييراً فى المكان. فباسم أى ميتافيزيقا نرى فى هذا التغيير المكانى تقدماً» [2].

ثم هل صحيح أن «الخط العقدى» موجود فى جميع التغيرات، بمعنى أن كل التغيرات تكون بطيئة أول الأمر ثم تظهر واضحة جلية عند نقطة بعينها. .؟ أإذا اتحدت ذرتان من الأيدروجين مع ذرة من الأكسوجين ألا ينتج عنهما الماء بشكل مباشر دون تغير تدريجى، ودون نقاط عقدية..؟.

٣٨٨ - لا نريد أن نطيل كثيراً فى مناقشة «جدل الطبيعة» هذا فهو ظاهر البطلان، وقد أفاض «جان بول سارتر» فى تفنيده فى مناقشاته الخصبة مع الماركسيين الفرنسيين. لكننا نريد فى النهاية أن نسوق بعض الملاحظات العامة عن الربط بين الجدل والطبيعة، وسوف تظهرنا على أن مثل هذا الربط، يفتح الباب على مصراعيه أمام المثالية الهيجلية من ناحية، ويكشف لنا من ناحية أخرى، أن هيجل حين تحدث عن جدل الطبيعة كان أكثر اتساقاً وتماسكاً. ثم يبين من ناحية ثالثة، أن القول بجدل الطبيعة والزعم مع ذلك بمعارضة الهيجلية هو تناقض فى حد ذاته:

أولاً: إن التسليم بوجود «صراع» بين «الأضداد» الكامنة فى جوف الأشياء

---

(١) جان بول سارتر: «المادية والثورة» ص ١٦ - قارن الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «نحو فلسفة عملية» ص ٣١٠ - ٣١٨.

(٢) نفس المرجع ص ١٧.

لا يكون له معنى إلا فى حالة واحدة فقط هى التسليم - ولو بطريقة ضمنية - بوجود لون من ألوان الوعى فى الطبيعة - ومن هنا فقد كان لهيجل ما يبرره فى حدود مذهبه حين مد نطاق الجدل إلى الطبيعة. إذ لو كانت الطبيعة وعياً ذاتياً ضمنياً فإنه يمكن فى هذه الحالة أن تحلل تحليلاً مشروعاً إلى سلسلة متصلة من الحدود، كل ما فيها - بمعنى ما - على وعى بالحدود التالية داخل السلسلة، ولا تكون هذه العلاقة بين تلك الحدود واضحة بغير هذا الخيط من الوعى. ومن هنا جاز لهيجل أن يكتب فلسفة الطبيعة، وأن يتحدث عن صراع الشىء مع نفسه، ومحاولته الدائمة ليجاوز نفسه، وليحقق ذاته. وكيف يمكن للشىء أن يجاوز حدوده نفسها إلا بهذ المعنى..؟ وكيف يمكن من ثم أن نفهم مقولتى الإمكان والواقع، والقول بوجود إمكان فى جوف الشىء يحاول أن يحققه بالفعل حين يحطم حدوده الأصلية، إلا إذا نسبنا لهذا الشىء لوناً من ألوان الوعى..؟.

ثانياً: إن القول بأن الطبيعة تسير من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المركب فى تطورها التقدمى الصاعد، يعنى القول بوجود غاية تسعى الطبيعة إلى تحقيقها. وما لم تتحرك الطبيعة نحو غاية. فلن يكون هناك تقدم، وبالتالى لن يكون مرحلة دنيا ومرحلة عليا. فإذا قلنا أن هناك مرحلة عليا، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يشر إلى مستوى من الكمال، أو إلى غاية تتجه إليها حركة العالم، ولا يزودنا العلم الحديث بهذه الغاية. أما عند هيجل فالغاية هى التحقق الفعلى للعقل، أو الفكرة الشاملة فى العالم، فهذه الغاية تبلغ مداها، - إلى حد ما على الأقل - فى الإنسان، فهو الموجود العاقل.

ثالثاً: القول بأن «العالم كل واحد»، وأن قوانين الجدل فى الطبيعة هى نفسها قوانين الجدل فى الحياة الإنسانية، ثم رد الثانية إلى الأولى، وبالتالى رد الصراعات والتناقضات فى الحياة الإنسانية، إلى جذورها الأولى فى الطبيعة - هذا القول يعنى أن هذا الكل والواحد الضخم الذى يخضع لقوانين واحدة، هو الكل الهيجلى الواعى: هو العقل الشامل. ولنقارن ما يقوله الماركسيون من

اختلافات نوعية بين عمل القوانين الجدلية فى الحياة الإنسانية، وبين عملها فى الطبيعة، بما يقوله هيجل من أن الطبيعة لا تعبر عن المقولات فى صفائها ونقائها، فليس ثمة إختلاف بين القولين فالمهم أن القوانين واحدة وشاملة: «وذلك يعنى أن الطبيعة كلها واعية، وهى عبارة لا يستطيع قبولها إلا الفيلسوف الهيجلى المثالى وحده» [1]. والحق أن الربط بين القوانين الجدلية فى الطبيعة والقوانين الجدلية فى الحياة الإنسانية يكشف عن كثير من الخلط والتعسف؛ لأنه أياً ما كانت الأشكال والتغير والحركة فى العالم وظواهره، فإنها يقيناً ليست الأساس فى صراع الطبقات. وليست ثمة حاجة إلى أن نبين أن هناك قفزات وطفرات فجائية فى الطبيعة، لكى نبين الثورة فى المجتمع. لأن مشكلة اتصال ظواهر الطبيعة بعضها مع بعض فى جميع النقط أو انفصالها عن بعضها فى حالات معينة هى مشكلة تجريبية، وحلها لا يعنى على الإطلاق حل المشكلات الاجتماعية [2].

رابعاً: إذا جاز لفيلسوف مثالى مثل هيجل أن يرى فى تطور المعرفة البشرية صورة من صور التطور الجدلى للفكر، فكيف يجوز لرجل مادى أن يتبنى هذه الفكرة. .؟ كيف يجوز لإنجلز - مثلاً - أن يذهب إلى القول بأن الخطوات التى سارت فيها البشرية فى اكشافها للحرارة، هى نفسها الخطوات التى يسير فيها التصنيف الهيجلى للأحكام. .؟ فإذا كان هذا التصنيف يبدأ بأحكام الملازمة، فلابد أن تكون الخطوة الأولى التى تخطوها البشرية نحو اكتشاف الحرارة هى التعرف على هذا الحكم فى الطبيعة، فإنسان ما قبل التاريخ قد عرف - ربما منذ مائة ألف عام - أن الاحتكاك يولد الحرارة «وحين جاء الوقت المناسب استطاع العقل البشرى أن يصدر هذا الحكم: الاحتكاك هو مصدر الحرارة: حكم موجب من أحكام الملازمة» [3]. وهكذا لم يكن فى استطاعة البشرية أن تصل إلى اللون الثانى من الأحكام قبل أن تصوغ هذا

(1) S. Hook: op. cit. p.76.

(2) Ibid. p.76.

(3) F. Engels: "Dialectics of Nature" p.289.

الحكم، ثم كان عليها أن تقوم بمحاولات كثيرة ومتعددة «حتى تنتقل من حكم الملازمة السابقة إلى هذا الحكم الكلى من أحكام الانعكاس: كل حركة آلية يمكن أن تتحول إلى حرارة عن طريق الاحتكاك». وهكذا تسير البشرية بالضرورة وفقاً للتصنيف الهيجلى للأحكام، وهو التصنيف اليقينى الذى لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه، إلى أن وصلت فى النهاية إلى حكم الفكرة، فصاغت هذا الحكم: أى «صورة من صور الحركة - تحت شروط معينة لكل حالة - يمكن أن تتحول بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى أى صورة أخرى من صور الحركة» [(١)]. وهكذا يصبح التطور العقلى هو نفسه الخط الذى تسير فيه معرفتنا النظرية لطبيعة الحركة بصفة عامة، كما يدل على ذلك التاريخ، وكما تبرهن التجربة، وذلك يدلنا على أن قوانين الفكر حين تكون صحيحة، فإنها لابد بالضرورة أن تتفق مع قوانين الطبيعة، وبما أن آخر حكم عند هيجل هو حكم الفكرة، وطالما أن البشرية قد وصلت فعلاً إلى هذا الحكم: «فإن المكتشفات العلمية الجديدة لن تقدم لنا سوى أمثلة توضيحية فحسب، لأنها لا تستطيع أن تضيف شيئاً جديداً إلى القانون نفسه فى صياغته الأخيرة» [(٢)].

خامساً: إذا كان إنجلز يعيب على هيجل أنه يفرض نسق الفكر على الكون، فإن هذا هو فى الواقع ما يفعله إنجلز نفسه بشكل أكثر تعسفاً، وإلا فماذا نقول فى رجل يخبرنا أن تطور العالم المادى والروحى على السواء تحكمه ثلاثة قوانين لا أكثر ولا أقل، ثم يرفض الخوض فى المناقشات التفصيلية لمضمون هذه القوانين وعلاقة كل منها بالآخر..؟ ماذا نقول فى رجل لا يخبرنا عن مصدر هذه القوانين أكثر من الإحالة المستمرة إلى كتب هيجل..؟ هكذا قال هيجل، وهكذا يسير الكون ويتم التطور.

نقول: إن إنجلز أساء فهم الجدل الهيجلى، وطبقه تطبيقاً أعوج، حين

(١) Ibid.

(٢) Ibid. p.298-9

حطم الرأس، وفرض على الجسم السير بلا عقل وبلا وعى. ولعل هذا ما كان يعنيه «هوك» حين قال: إن إنجلز أخذ من الجدل الهيجلى أكثر بكثير مما استطاع أن يهضم [1]. ونقول أيضاً: إن الماركسية حين جمعت بين المنطق الهيجلى، والمادة، قد فرضت على «الماكينة» الهيجلية أن تعمل بوقود غريب عنها - كما يقول فيندلى [2].

(١) S. Hook: op. cit. p.75

(٢) J. N. Findlay: "Hegel"; p.58.

الفصل الثانى

نقد وتقدير

«لم أتخيل قط أن هذا المنهج الذى سرت عليه فى المنطق، أو بالأحرى الذى سار عليه المنطق نفسه، لا يقبل الكثير من الإصلاح والتنقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة.. لكنى على يقين مع ذلك، أنه المنهج الوحيد الصحيح.. »

هيجل

المنطق الكبير

١ - المنطق الهيجلي بين أنصاره وخصومه...

٣٨٩ - اختلف الباحثون اختلافاً واسع المدى فى تقديرهم لمذهب هيجل بصفة عامة، وللمنطق الهيجلي بصفة خاصة، حتى إن «ولاس» يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس [١].

والحق أن الآراء فى هيجل لم تكن تتوخى القصد والاعتدال على الإطلاق، فمن الباحثين من يرى أنه أسوأ غلطة فى التاريخ البشرى، ومنهم من يقارب بينه وبين السيد المسيح [٢]. ومنهم من يرى أن منطقه يجمع بين ما تحمل الجبال من الفساد ومقدار قليل من المحاسن [٣]. ومنهم من يرى الخلاص على يديه «.. فلو أطلعت على السر عند هيجل فسوف تجد علاجاً لأوهام العقل، ومعياراً تصحح به أخطاء العالم..» [٤]. بل لقد أدى الحماس الجارف لمنطق هيجل إلى كثير من الآراء المتطرفة حول بقية المذهب.. فذهب مكتجارت مثلاً [٥]. إلى القول بأن «المنطق الهيجلي صحيح بصفة عامة، لكن تطبيقاته مع مالها من قيمة كبيرة، فإنها مشكوك فى صحتها، إذ يبدو أنها غير مقنعة عموماً..» [٦]. وذهب لورد هولدين إلى القول بأن نظرية النسبية عند أينشتين ليست إلا تطبيقاً جزئياً للنظرية العامة عن النسبية التى عرضها هيجل فى دراسته النقدية للمقولات.. [٧].

---

(١) W. Wallace: Prolegomena; P. I.

(٢) Angele Marietti: La Pense De Hegel ; P. 7.

(٣) وليم جيمس .. إرادة الاعتقاد ص ١٤٦ .

(٤) W. Wallace: op. cit. P.19.

(٥) ولهذا السبب لم يقتنع «فيندلى» بشرحه على منطق هيجل، ورأى أنه يفسره بطريقةتختلف عن الغرض الهيجلي، ولهذا وجد نفسه مضطراً فى نهاية المطاف إلى أن يلقى فى البحر بكل ماتبقى من المذهب باعتباره لوناً من ألوان المغامرة نصف التجريبية التى لا يمكن التسليم بها جدلياً.. » فيندلى: «هيجل.. دراسة جديدة» ص ٧٥ وقارن أيضاً معارضة كوفمان لمكتجارت فى كتابه عن هيجل ص ١٧٥.

(٦) J. E. Mctaggart: Studies in The Hegelian Dialectic; p. 235 & Neo Hegelianism. p. 416.

(٧) H. Haldar: Neo Hegelianism . p. 393.

٣٩٠ - على أن الاختلاف بين المتحمسين للمنطق الهيجلى والمعارضين له وهو فى حد ذاته دليل على خصوبة هذا المنطق وعمقه، وهو فى الواقع المصدر الحقيقى لقيمته، أو هو كما قال «وليم جيمس» ضياء الهيجلية ونورها [١]. فليس المهم أن يكون هيجل قد عرض فى منطقه المنهج الوحيد الحقيقى للفلسفة. لكن الأهم من ذلك أن يكون قد كشف عن أبعاد جديدة، وأثار إشعاعات جديدة مختلفة وإيحاءات متنوعة تهدى غيره من الباحثين إلى أفكار ومجالات أوسع وأرحب، وسيان بعد ذلك أن تكون هذه المجالات الجديدة بما يتفق والنظرية الهيجلية أولا تكون. إذ لا شك أن تأييد المنطق الهيجلى أو تفنيده هما اتجاهان مختلفان، لكنهما يتفقان فى تأثرهما به. والفكرة الخصبة هى التى تؤدى إلى فكرة أخرى مؤيدة للأولى، أو معارضة لها على حد سواء، فخصوبتها لا تعنى أنها «حقيقة نهائية» لكنها تكمن فى أنها توحى بأفكار أخرى كما يقول «جون ديوى»، وهو نفسه أحد الفلاسفة الذين تأثروا بالمنطق الهيجلى بشكل مباشر. ويمكن القول بصفة عامة: إن المنطق الهيجلى أفاد خصومة وأنصاره على السواء. فقد تأثر به من تحمس له ودافع عنه فى قوة بلغت أحياناً حد التعصب. وخرجت بالجدل الهيجلى إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان كما يقول كروتشه [٢]. كما تأثر به أيضاً من ثاروا عليه وهاجموه بعنف واعتبروه مجموعة من الأخطاء المنطقية والاستنتاجات الفاسدة التى يغلب عليها التصنع والافتعال، وشبّهوا ثلاثياته برقصة«الفالس » التى يرقصها الناس ثلاثاً ثلاثاً، وأطلقوا على هيجل لقب: كاتم أسرار المطلق، وحامل أختامه [٣].

٣٩١ - ولقد جرى التقليد فى عرض الآثار الهيجلية على القول بأن الهيجليين اليمينيين هم الذين تأثروا بالمذهب، فى حين تأثر الهيجليون

---

(١) وليم جيمس «إرادة الاعتقاد » ص ١٤٦.

(٢) A. Anderson: The place of Hegel inThe History of philos. p. 82.

(٣) H. Aiken: The Age of Ideology . p. 76-9.

اليساريون بالمنهج [1]. غيرأن هذه القسمة ليست إلاقسمة مفتعلة، وتصنيفاً جائراً لا يمكن قبوله [2]. فقد سبق أن رأينا أن المنهج الجدلى لا ينفصل عن بقية المذهب،فالمنطق هو كما قيل بحق: قلب الهيجلية، وروحها.

وعلى ذلك فحين نقول: إن هذا الجناح أو ذاك قد تأثر بالمذهب الهيجلى، فيجب ألا يغيب عن ذهننا أن المنطق يشيع فى هذا المذهب شيوع الماء فى الدوحة العظمى، يغذيها، ويشيع فى جنباتها الحياة والقوة، ومن هنا فإن من تأثر بالمذهب تأثر لامحالة بالمنطق، عن وعى، أو بلا وعى، بل إن كل من تأثر بالمنطق كذلك لم يستطع الإفلات من أثر المذهب. ولا أدل على ذلك من أننا نرى كارل ماركس اليسارى يتأثر بفلسفة التاريخ، وفلسفة السياسة فى الوقت الذى يتأثرفيه مكتجارت المثالى بالمنطق الهيجلى. كما أننا نرى «كولنجود» الذى يُعَدُّ أعظم ممثل أخير للتيار الهيجلى فى الفلسفة الإنجليزية لا يستطيع فى دراسته للتاريخ أن يتخلص من الأفكار المنطقية الجدلية، ويعارض ما يراه كروتشه فى هذا الصدد من وجود التفرقة بين «التناقض» والتمييز»، وأن الثانية لا الأولى هى التى يصح استخدامها فى الدراسات التاريخية [3]. فضلاً عن أننا نجد كذلك أن الذين يعرضون لدراسة المذهب الهيجلى ككل أو لهذا الفرع أو ذاك من المذهب لا يستطيعون الإقدام على هذه الدراسة بغير الإشارة تفصيلاً أو ايجازاً للمنطق. وهذا واضح مثلا عند «وولش» فى كتابه عن فلسفة، التاريخ وعند «ميوى » فى دراسته للفلسفة السياسية، وعند غيرهما من الباحثين [4].

---

(١) انقسمت المدرسة الهيجلية بعد وفاة هيجل إلى ثلاثة أقسام: جناح اليمين وأبرز ممثلية «جيشل ودوب»، جناح اليسار وأبرز ممثلية «لودفيج فيوراخ وديفيد اشتراوس وماركس» ،ثم هناك أيضاً جناح الوسط وأشهر ممثلية «أردمان» ووز نكرلس وغيرهما . لكن جرت العادة على القول بأن أصحاب اليمين وأصحاب الوسط معاً يغلب عليهم - بصفة عامة تأثرهما بالمذهب، بينما يغلب على جناح اليسار تأثره بالمنهج . قارن أيضاً كوفمان فى كتابه هيجل ص ١٧٣.

(٢) W. Kaufmann: Hegel Reinterpretation, Texts; and Commentary, p. 173.

(٣) رج . كولنجود «فكرة التاريخ» ص ١٢٨ - ٢١٩.

(٤) قارن فقرة رقم ١٢ منهذا البحث .

٣٩٢ – وإذا كان هيجل قد أفاد مما أثمرته العصور السابقة كلها فى شتى ميادين المعرفة: فى التاريخ، والسياسة، والفن، والدين، والفلسفة إلخ.. فقد رد الدين القديم، وأفاد بدوره هذه المجالات جميعاً، فأمدها بكثير من الأفكار الخصبة، ودفع بهاخطوات إلى الأمام فظهرت تيارات فكرية متعددة، ومدارس فلسفية متباينة، لكنها تتفق فيما بينها فى أنها جميعاً تقف على أرض هيجلية، والحق أن الأثر الهيجلى يصعب حصره فى مجالات بعينها، ولذا فإن أفضل وصف لهذا الأثر أن نقول: إنه كما أن هيجل تأثر «بالعقل الكلى» –على حد تعبيره– فقد عاد وأثر فى هذا العقل الكلى من جديد.

ففى الفلسفة – مثلاً – لا نكاد نجد من الفلسفات التى ظهرت بعده فى أواخر القرن التاسع عشر وأوئل القرن العشرين – فلسفة لا تبدأ منه، سواء مناصره لة أو معارضة : فالماركسية، والوجودية، والبرجماتية، وهى اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر المعاصر، تبدأ كلها منه وتتأثر به بشكل أو بآخر.

ولقد سبق أن رأينا كيف تأثرت الماركسية بهيجل، وكيف نقلت الجدل الهيجلى، وحاولت تطبيقه تطبيقاً مادياً، يتفق مع البداية التى تبدأ منها هذه الفلسفة.

وإذا كنا قد أفضنا فى الحديث عن الماركسية، فلابد أن نشير إشارة موجزة إلى تيار هيجلى آخر، تأثر بالمنطق الهيجلى بطريقة تختلف عن الماركسية، وهذا التيار هو تيار الهيجلية الجديدة.

٣٩٣ – بدأت خيوط الهيجلية الجديدة تظهرلأول مرة حين نشر «سترلنج» كتابه «سر هيجلى» عام ١٨٦٥. حتى أعتبرهذا الكتاب حدثاً مميزاً لفترة من تاريخ الفكر الإنجليزى؛ ذلك لأنه دفع كثيراً من المفكرين البريطانيين إلى دراسة المثالية الألمانية، ولا سيما هيجل، وأدى ذلك إلى تأسيس مدرسة أطلق عليها اسم «الهيجلية الجديدة» وكان من أبرز ممثليها جيمس هتشون استرلنج (١٨٢٠ – ١٩٠٩). وتوماس هل جرين (١٨٣٦ – ١٨٨٢). وإدوارد

كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨). وشقيقه جون كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨). وبرنارد بوزانكت (١٨٤٨ - ١٩٢٣). و ف. هـ برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وجون إليس مكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٣٥) وهولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) ووليم ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) ومورهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) وغيرهم. وكان أبرزممثليها فى الولايات المتحدة جوزياررويس (١٨٥٥ - ١٩١٦)، الذى قام بنفس الدور الذى قام به مكتجارت وبرادلى فى إنجلترا. وامتد أثرها إلى إيطاليا، فمثلها هناك كروتشه (١٨٦٦ - ١٩٥٢) وجنتيلى (١٨٧٥ - ١٩٤٤). وإذا كانت الهيجلية قد بدأت «بسترلنج »، وهل جرين، وإذا كان الأخير قد بدأ بكانت واستغل هيجل أساساً فى إصلاح الأخطاء الكانتية، فإن الأثر الهيجلى يبدو بوضوح عند إدوارد كيرد الذى يذهب إلى أن هناك مبدأ روحياً ترد إليه جميع الأشياء، وهذا المبدأ هو العقل الذى من خصائصه أنه يوحد بين المختلفات، ويكشف نفسه عن طريقها [1]. وإذا كان «جرين » قد ذهب من قبل إلى القول بأن العقل الواعى «من طبيعته أن يكون هو نفسه، وغير نفسه فى وقت واحد». فإن إدوارد كيرد يزيد هذه الفكرة وضوحاً فيرى أنه لو كان من الممكن أن نرد العالم إلى شروطه الروحية الأولى : «فليس ثمة ما يمنع من اعتبار العالم الموضوعى تجلياً للروح، وليس ثمة ما يمنع أيضاً من مراجعة نتائج العلم على ضوء هذه الفكرة ذاتها، بالغاً ما بلغت صعوبة تحقيق مثل هذا البناء المثالى للعالم » [2].

٣٩٤ - ويسير «جون كيرد » فى نفس التيار فيقول بوجود المطلق، ويرى أن وصفه بأنه «تجريد كاذب » يرجع إلى أن صاحب هذا الوصف يفترض أن المطلق لا علاقة له بالفكر، ثم تراه يتخيل مع ذلك أنه يستطيع تكوين فكرة عن طبيعة المطلق بواسطة الفكر، غير أن الواقع إذا ما انعزل عن الفكر، وإذا لم يرتبط به فلن يكون غير أضغاث أحلام، إنّ ما يكون حقيقياً حقيقة كاملة لا يكون كذلك إلا من خلال الفكروحده، وهو نفسه شىء روحى، أو هو فكر.

(١) H. Haldar : Heo Hegelianism. p. 78.

(٢) Ibid. p. 198.

ويرى «كيرد» أن الفكرة والوجود والذات والموضوع، لا يجوز الفصل بينها إلا بمقدار ما يجوز الفصل بين القطب الشمالى والقطب الجنوبى، أو بين الجانب المقعر من القوس، والجانب المحدب منه. إن النظرة الصحيحة إلى المطلق تدلنا على أنه يمكن معرفته، فهو ليس كائناً مغلقاً كالشيء فى ذاته عند كانت، وهوأيضاً على علاقة وثيقة بالفكر، وهو فضلاً عن ذلك كله عقل يفض نفسه فى نسق الأشياء، أو هو نسق الأشياء يتركز فيه العقل، فالأشياء المتناهية فى ارتباطها بعضها ببعض تفترض العقل المطلق، ومضمون العقل المطلق هو أنه نسق مترابط من الأشياء : إن المتناهى واللامتناهى، والمطلق والنسبى، لايكون لها معنى إذا انفصل كل منهما عن الآخر.

ويرى «جون كيرد» أن محاولة الماديين البرهنة على أن العقل قد انبثق من المادة محكوم عليها بالفشل: «فقبل أن تستطيع الوصول إلى الفكر على أنه نتيجة للمادة، عليك أولاً أن تحذفه من معطيات المشكلة التى تبدأ منها، ولن تستطيع أن تستمر بعد ذلك طويلاً. وإلا لكنت كمن يحاول أن يقف على كتفيه، أو من يسرع فى السير ليسبق ظله..» (١).

فالمذهب المادى - فى رأى كيرد - يقدم على أساس خادع وتجريد كاذب. فليس العقل نتاجاً للمادة، بل العكس، لا يمكن أن يكون هناك تصور للمادة دون استخدام لمقولات الفكر، وكلما سرنا فى طريق التفكير فى المادة، وجدنا لزاماً علينا أن نستخدم أفكاراً شاملة مثل : الوحدة والكثرة، الجملة، والجوهر، والسبب والنتيجة، والتحديد المتبادل، والتفاعل،...إلخ. وهى كلها صور للفكر.

٣٩٥ - ولقد تأثر لورد «هولدين» بمنطق هيجل وبالفلسفة الهيجلية بصفة عامة تأثراً قوياً على الرغم من أنه رفض البناء الميتافيزيقى الهيجلى فى بداية الأمر، لكنه لم يستمر طويلاً فى رفضه للبناء الهيجلى. ففى كتابه «سبيل إلى الحقيقة» يعود من جديد ليتفق تماماً مع تصور هيجل للمطلق، ويقول: «إن

(١) H. Haldar: Neo Hegelianism . p 143.

هيجل هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى الآن».

ويقول أيضاً «إننى أمتلئ حبوراً حين أقول عن نفسى: إننى هيجلى، وأريد أن أسمى بهذا الأسم» [1].

وفى كتابه «مجال النسبية» يقوم هولدين بمراجعة موقفه الأول على ضوء المكتشفات العلمية الجديدة، ولا سيما نظرية النسبية عند أينشتين الذى يرى كما سبق أن أشرنا أنها تطبيق للنظرية العامة النسبية التى عرضها هيجل فى دراسته النقدية للمقولات: «ومن ثم فإن أبحاث أينشتين أعادت الأهمية لمبدأ النسبية، إلا أن نظريته ليست إلاتطبيقاً خاصاً لمبدأ عام..» [2].

٣٩٦ - ولقد بلغ أثر المنطق الهيجلى ذروته فى فلسفة «جون إليس مكتجارت» الفيلسوف الإنجليزى الذى أراد أن يقوم بإنشاء مذهب ميتافيزيقى كامل بطريقة أولية متتبعاً الخطوات التى سار عليها هيجل فى منطقه«ومن هنا كان المنهج الذى سار عليه فى «طبيعة الوجود» يماثل الجدل الهيجلى، حتى إن مكتجارت يرى أن القسم الصحيح تماماً من فلسفة هيجل هو هذا المنطق، ويشك فى صحة بقية المذهب الذى كانت أهميته وقيمته موضع تسليم عام بين خصومه وأنصاره على السواء» [3].

ويرى مكتجارت أن هدف الجدل الهيجلى هوعرض الرابطة المنطقية بين المقولات التى تتضمنها الخبرة. إذ أن هيجل لم ينظر إلى المقولات على أنها يمكن أن تقوم بذاتها، وإنما ذهب إلى أن كلاً منها يتضمن الآخر بالتبادل وبطريقة تجعل أى محاولة لاستخدام إحداها واستثناء بقية المقولات تؤدى إلى الوقوع فى التناقض، فلو أننا بدأنا بأبسط المقولات أو أكثرها تجريداً لوجدنا أننا لا نستطيع أن نقف عندها، ولكننا مضطرون إلى السير من مقولة إلى أخرى

---

(1) Ibid. p. 392.
(2) Ibid. p. 395.
(3) Ibid. p. 416.

بطريقة صاعدة حتى نصل إلى الفكرة المطلقة التى تعرض لنا الحقيقة كلها فى جميع ظواهر الخبرة، وفى أنفسنا ذاتها، والسير لا يكون فى طريق مستقيم لكنه يتأرجح من جانب إلى جانب، كالسفينة حين تعترضها رياح عكسية، والمقولات الدنيا لا تلغى، لكنها تتغير نسبياً وتُحفظ نسبياً، فى مقولات عليا.. إلى آخر تلك الأفكار الهيجلية التى عرضنا لها فى حينها.

٣٩٧ - وما يقال على تيار الهيجلية الجديدة يقال كذلك على حركة الواقعية الجديدة التى كان أظهر أعلامها جورج مور، وبرود وراسل، وغيرهم فإذا كان جورج مور قد قاد الثورة على نفوذ هيجل بصفة عامة، وعلى نفوذ تلميذه [(١)]. مكتجارت بصفة خاصة حين نشر مقاله «تفنيد المثالية» عام ١٩٠٣ وإذا كان «وليم جيمس» فى الولايات المتحدة قد ثار كذلك على النفوذ الهيجلى فى أمريكا الذى مثله «جوزيارويس» وغيره من الفلاسفة المثاليين، فإن نمو هذه التيارات المعارضة من واقعية وبرجماتيه، وازدياد نفوذها وانتشاره هو فى الحقيقة رد فعل للتصور الهيجلى للكون والفلسفة كما عرضه المنطق.

ولهذا كان تصور هيجل للفلسفة من حيث تطورها وارتباط مذاهبها هو الذى يساعد على فهم الفلسفات التى ظهرت تعارضه فى القرن العشرين [(٢)].

٣٩٨ - وأثر المنطق الهيجلى بارز فى الفلسفة الوجودية مع أول أعلامها «سيرن كيركجور» على الرغم من أنه اعتقد أكثر بكثير مما اعتقد ماركس أنه ثائر على هيجل، إذ لم يستطع أن يدرك كم هو مدين له، ومقدار ما أخذ من الرجل الذى يحاربه. ولهذا قيل بحق : إنه لا يمكن فهم كيركجور تماماً كما أنه لا يمكن فهم البروتستانية المتحررة [(٣)]. بدون هيجل.

وإذا كانت الماركسية قد ربطت بين الجدل والمفهوم المادى للطبيعة والتاريخ، فقد ارتد كيركجور بهذا الجدل إلى العالم الداخلى للإنسان، ورأى أنه يمثل تمزقاً

---

(١) W. Kaufmann: Hegel; P. 288.

(٢) Ibid.

(٣) تيار لاهوتى ظهر فى إنجلترا فى أواخر القرن التاسع عشر وكان من أبرز ممثليه: بنيامين جوت المعروف بترجماته لمحاورات أفلاطون (١٨١٧ - ١٨٩٣) وكذلك إدوارد كيردوجونكيرد وغيرهم .

فى صميم الفرد، وأنه يتجلى بأظهر صورة له فى الوجود الحى القلق الذى يتعمق ذاته، وهو جدل ملئ بالوثبات، جياش بالحركة والحياة. وأصبحت فكرة الوثبة هى الفكرة السائدة فى كل سياق جدلى عند كيركجور، وذهب إلى أنها فكرة تعارض تمام المعارضة فكرة الاتصال التى تسود المنطق الهيجلى.

غير أن فكرة الوثبة هذه متضمنة فى منطق هيجل، أو هى رد فعل له، وقد أشار كيركجور نفسه إلى ذلك حين نقد الهيجلية من حيث إنها تريد أن تبدأ دون افتراضات سابقة، وقال: إنه ليس من الممكن البدء دون افتراضات إلا إذا قلنا بوثبة، وما يقال على هذه الفكرة يقال كذلك على اهتمام كيركجور الشديد بالذاتية، والشخصية، ومعارضته للتصورات المجردة عند هيجل، فهى كلها رد فعل للأفكار الهيجلية.فقد عارض كيركجور المحاولات الفلسفية التى ترمى إلى بناء نسق ميتافيزيقى مجرد، ومن ثم هاجم هيجل بعنف؛ لأنه فيما رأى يحاول أن يفسر كل شىء:الكون والإنسان والتاريخ.. إلخ بالاستدلال العقلى، وذهب إلى أن الفلسفة يجب ألا تكون مجردة، بل ينبغى أن تقوم على الخبرة الشخصية. أو على الموقف التاريخى الذى يجد الإنسان نفسه فيه وبذلك يمكن أن تكون الأساس - لا فى التفكير النظرى- بل فى حياة كل إنسان (١).

وإذا كان كيركجور يهاجم هيجل بعنف أحياناً، فإن ذلك يرجع إلى أنه لم يتعرف عليه عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لمؤلفاته، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه، ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التى كان يلقيها شلنج: العجوز الذى كان قد امتلأ حقداً بعد أن طبقت شهرة هيجل الآفاق فأفل نجمه (٢).

وإذا كان كيركجور لا يعترف بالأثر الهيجلى، فإن «جان بول سارتر» يعترف صراحة بأنه مدين لهيجل بالكثير،.. ونحن نصادف فى فلسفة سارتر كثيراً من الأفكار الهيجلية، وخصوصاً فى مناقشاته «للعدم» و«السلب» و«الوجود فى

(١) Paul Roubiczek: Existentialism: For and Against. p. 57.

(٢) W. Kaufmann: op. cit. p. 288-9.

ذاته» و «الوجود لذاته» «والوجود للآخر» وفكرة «التخارج والانسلاخ» والسمو والتعالى والتجاوز... إلخ. بل إن أجزاء كثيرة من كتابة «الوجود والعدم» مدينة بوجودها للمنطق الهيجلى»... [1].

٣٩٩ - ولم يقتصر الأثر الهيجلى على ميدان الفلسفة وحدها وإنما تعداه إلى غيرها من المجالات الكثيرة. ففى الأدب يمكن أن نقول: إن أدب «اللامعقول» هو نفسه رد فعل قوى للمعقولية التى بلغت ذروتها فى منطق هيجل، والتى أحالت الكون إلى مجموعة هائلة من التصورات العقلية الخالصة، كما يظهر أثره كذلك فى فلسفة الرفض «أو فلسفة النفى» وفى الجدل العلمى، كما عبرت عنه المدرسة العلمية فى فرنسا التى كان من أبرز ممثليها «بشلار»، كذلك امتد أثر المنطق الهيجلى إلى ميادين أخرى: كالتاريخ، والسياسة، والدين، والفن، وتاريخ الفلسفة.. إلخ. وقد كتب «جونتر» Gunther عالم اللاهوت الكاثوليكى يقول: «.. لبضع سنين ظل التقليد السائد فى ألمانيا ينظر إلى الفلسفة الهيجلية على أنها ممسحة الأرجل التى لابد أن ينظف فيها كل إنسان حذاءه مما علق به من وحل قبل أن يلج محراب السياسة والدين» [2]. وفضلاً عن ذلك فنحن نجد آثاره واضحة فى الطريقة التى يكتب بها تاريخ الفلسفة، فلم يكتب تاريخ للفلسفة منذ عصره إلا وكان يحمل بين طياته روح المنطق الهيجلى العامة فى الربط بين المذاهب الفلسفية، وبيان اتصالها على أنها نمو لكل واحد، وأفرع لشجرة واحدة. ومؤرخو الفلسفة من أمثال «إردمان» و «تسلر» و «كونرفيشر» و «فيندلبانت» يسيرون فى نفس الطريق الذى رسمه هيجل وخطط له المنطق تخطيطاً عقلياً خالصاً، وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخروا منه - مثل برتراند راسل - فى تاريخ الفلسفة الغربية، كانوا أيضاً يقتفون آثاره [3].

---

(١) Ibid. P. 289.

(٢) W. Wallace op. cit. P.9-10.

(٣) W.Kaufmann. op; cit; P. 286.

٢ - نقد

٤٠٠ - من أشق الأمور على الباحث فى الجدل الهيجلى أن يقف فى نهاية بحثه ليسأل نفسه : ما هى القيمة الحقيقية لهذا الجدل...؟ وما هى ألوان النقد التى يمكن أن توجه إليه..؟ بل ما هو المعنى المحدد الدقيق لهذا الجدل أصلاً..؟ وكيف يمكن أن ينظر إليه نظرة تنصفه دون أن تُخِل - فى الوقت ذاته بالأفكار المحددة الواضحة التى وصل إليها الفكر البشرى خلال تاريخه الطويل..؟ أننظر إليه نظرة تقليدية..؟ لن نراه فى هذه الحالة إلا مجموعة من الحيل والألاعيب الملتوية، والأخطاء المنطقية والاستنتاجات الفاسدة، يغلفها الكثير من: التصنع، والتعسف، والافتعال. أننظر إليه نظرة هيجلية، «متعاطفة»؟ وكيف نوفق فى هذه الحالة بين هذه النظرة، وبين ما يجب أن تكون عليه أفكارنا من وضوح ودقة وتحديد، إذ لايمكن أن يقال مثلاً: إن هيجل استخدم كلمة «التناقض» بمعنى جديد يختلف عن معناها فى المنطق الصورى القديم حين وحد بينها وبين «التضاد» و «الاختلاف»... إلخ. لأن ذلك لا يعنى سوى الخلط الذى يعوق تقدم المعرفة البشرية، وهو تقدم مرهون بتوضيح الغامض من الأفكار، لا بإلقاء ظلال كثيفة من الشك والغموض على الأفكار الواضحة المحددة.

ولقد عبر «فيندلى» عن هذه الحيرة نفسها حين قال: إن المعنى الحقيقى للجدل الهيجلى «غير واضح على الإطلاق» ولا يتضح كذلك ما إذا كانت هذه الطريقة فى التفلسف جيدة أم رديئة؟ «والواقع أن معنى الجدل الهيجلى وقيمته الحقيقية غامض بشكل يثير حنق الباحث وضيقه، حتى بالنسبة لأولئك الذين قضوا مدة طويلة فى محاولة لدراسته دراسة متعاطفة، والذين أمعنوا الفكربطرق شتى فى الشروح المختلفة التى ساقها لمنهجه هذا. وإذا ما بدأ الباحث وهو يظن أن من السهل تحديد الجدل، فإنه ينتهى فى الغالب بالشك فيما إذاكان منهجاً على الإطلاق، وفيما إذا كان من الممكن تقديم شرح عام له، وما إذا كان مجرد اسم يغطى كل الطرق التى يستخدمها هيجل» [١].

---

(١) J.N. Findlay: Hegel; P. 58.

ويبدو أن النظرة الحقيقية المنصفة التى تُبْرِز ما للجدل الهيجلى من قيمة، وماعليه من مآخذ، لابد أن تكون نظرة مزدوجة، تأخذ بمنظورين مختلفين : المنظور الخارجى، والمنظور الداخلى، وهذا ما سنحاول القيام به فى هذا القسم، وفى القسم الذى يليه؛ لأننا إذا كنا نؤمن مع «ستيس» بأن الجدل الهيجلى هو من أعظم الأعمال جرأة فى تاريخ الفكر البشرى، ونسلم مع «فيندلى» بأن الجدل كما عرضه هيجل هو منهج فريد فى نوعه. فإننا لابد أن نضيف إلى ذلك أن عظمة المنهج وجرأته شىء، وتبريره العقلى شىء آخر، ومن ثم فسوف نعرض فيما يلى لبعض ألوان النقد التى يمكن أن توجه إلى هذاالمنهج، من وجهة نظر «خارجية»، ثم نعقب على ذلك بكلمة موجزة عن عظمته وقيمته.

وعلى الرغم من أن النظرة الخارجية للمنطق الهيجلى قد تبدو نظرة مجحفة ظالمة، بل قد تبدو بعيدة كل البعد عن «روح» الهيجلية بصفة عامة، لكن يبررها أننا لابد أن نصل إلى توضيح لأفكارنا، بحيث يكون لها معنى، وقد يبررها كذلك مايقوله هيجل عن سير المنطق وغايته، فلا شك أنه كثيراً ما يتحدث عن «الدقة المنطقية»، و «الضرورة التى يمليها العقل فى طريقة السير»، وعن حقيقة هذا المنهج ويقينه، وأنه الطريق الوحيد الذى ينبغى على الفلسفة أن تأخذ به؛ لأنه يعبر عن «نسيج العقل نفسه». ولهذا كله فلابد أن نعرض لمناقشة سريعة لهذه الأفكار، ثم يبقى بعد ذلك أن نتغاضى عما قاله هيجل عن منهجه الجدلى، لننظر إلى ما قام به فعلاً فى هذا المنطق، لنرى فيه الكثير من الأفكار الخصبة، والدلالات العميقة التى ما زالت آثارها باقية حتى اليوم.

٤٠١ - يبدو أن هناك بعض الأخطاء الأساسية التى وقع فيها هذا المنهج، وهى فى نهاية التحليل ترتد إلى موقفه الميتافيزيقى بصفة عامة، ويمكن أن نعثر على جذورها فى تحليله لنظرية المعرفة بصفة خاصة.

لقد سبق أن أشرنا فى الفقرة رقم ٨٩ من هذا البحث إلى الخيط الأول فى هذا المنهج، وهو تحليله لفكرة«الكلى» أو «التصور» بصفة عامة، وهى الفكرة

التى عرض لها هيجل فى القسم الأول من «ظاهريات الروح»، وانتهى من تحليلها إلى القول بأن «التصور» أياً كان نوعه هو عبارة عن فكرة، والفكرة بطبيعة الحال لابد أن تكون كلية، والكلى بصفة عامة هو الذى يجمع فى جوفه بين الإيجاب والسلب، أو هو مثلث صغير جداً يمثل الخلايا الأولى التى يتكون منها الفكر بصفة عامة، وهذا واضح من تحليله لفكرة «الآن» و «هنا».. وغيرها. فنحن نحاول إثبات أن «الآن» شىء جزئى فنقول عنها إنها «ليل» فتلك خطوة أولى، وهى فى الوقت نفسه (تبعاً للمبادئ العامة للجدل، والتى تتضح بصورة عقلية فى المقولات) إيجابية، ومباشرة ،ومستقلة...إلخ. لكن سرعان ما يتضح لنا أنها ليس هذا الشىء الجزئى، فترانا نعود إلى سلب الإثبات الأول فننفى أن تكون «الآن » هذا الشىء الجزئى، أى ليست «الآن » ليلاً، ثم فى خطوة ثالثة نجمع بين الخطوتين السابقتين فى ناتج واحد، وهو الذى يعبر عن حقيقتهما، وهو فى الواقع ماهيتهما والأساس الحقيقى لهما. وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن «الآن » كلية، أى أنها فعلاً «ليل» ولكنها «ليست ليلاً» فى وقت واحد. وهذا هو «الكلى».

وهذا التحليل يكشف لنا عن فكرتين أساسيتين تصادفهما فى الجدل الهيجلى كله طوال سيره وهما: أ - أن الكلى هو الحقيقى، وهوالماهية، وهو الذى يحدد الجزئى، فالمركب دائماً أكثرحقيقة من الضلعين السابقين، بل هو الذى يضفى عليهما معناهما. ب - أن الكلى يتضمن باستمرار سلب الجزئى، لكنه يشمله فى جوفه كعنصر من عناصر تكوينه، وهاتان الفكرتان تمثلان فى الواقع الجذور الأولى لحركة الجدل، وهما ظاهرتان فى سيره الذى يبدأ من الوجود الخالص، وينتهى بالفكرة المطلقة. ومن هنا كان لابد من مناقشتهما؛ لأن انهيارهما يعنى انهيار النسق كله.

٤٠٢ - الواقع أن تحليل الكلى بهذا الشكل يكشف عن مغالطة منطقية واضحة؛ لأننا لابد أن نعرف الكلى أولاً، فلابد أن أعرف «الشجرة الكلية» أولاً حتى إذا ما التقيت بعد ذلك بالشجرة الجزئية استطعت أن أقول: إن هذه

الشجرة الجزئية ليست هي الشجرة بمعناها الحقيقي، أي ليست هي الشجرة الكلية الموجودة في ذهني. وقل مثل ذلك في «الآن الكلية». فلابد أن نعرفها أولاً قبل أن أتمكن من القول بأن هذه اللحظة الجزئية من لحظات الزمان ليست هي «الآن» وأن هذا المكان الجزئي ليس هو «الهنا» الكلية... وهكذا. وإلا فكيف يمكن القول بأن «الآن ليست ليلاً» إن لم أكن قد عرفت من قبل أن «الآن»، كلية أعني أنها تنطبق على الليل والنهار معاً، وتصدق على أي لحظة من لحظات الزمان...؟ معنى ذلك أنْ هذه الفكرة التي يقدمها لنا هيجل عن «الكلي». تتطلب معرفة الكلي قبل الجزئي : لكنها تزعم مع ذلك أنها تصل إلى معرفة الكلي عن طريق سلب الجزئي، ومن ناحية أخرى فإذا كنت قد عرفت «الكلي» فعلاً، وإذا كان مفهوم الكلي يتضمن سلب الجزئي، فما قيمة معرفتي بالجزئي في هذه الحالة..؟ والحق أن الكلي لايتكون بالطريقة التي أشار إليها هيجل، أعني عن طريق: «سلب الجزئي»، ثم إثبات له، لكنه يتكون عن طريق عملية تجريد عادية من الأشياء الجزئية المحسوسة، ومن هنا فهو لا يتضمن سلباً من أي نوع.

٤٠٣ - وما يقال على هذه التصورات البسيطة أو الخلايا الأولى، يصدق كذلك على المقولات المنطقية، أو التصورات العقلية الخالصة، وهو ينسحب بصفة عامة على محاولة استنباط «العيني» من «المجرد»، ويمكن أن نوضح ذلك بمثل من سير المقولات نفسها، فلنأخذ مثلاً: أول مثلث في الجدل الهيجلي لنرى كيف وصل هيجل إلى فكرة الصيرورة.. المثلث الهيجلي الأول يتكون من: الوجود، والعدم، والصيرورة. والوجود هو الفكرة الأصيلة الأولى، فهو أكثر السمات كلها عمومية وشمولاً، فكل شيء يقع في الخبرة هو بالضرورة موجود بأوسع معنى لكلمة «الوجود»، ومن ذلك استنتج هيجل أن مجرد «الوجود» دون أي تحديد أو تعين لابد أن يكون عدماً خالصاً، وبذلك انتهى إلى أن الوجود الخالص هو العدم. وكل منهما ينتقل إلى الآخر - وهذا الانتقال هوما يسميه بالصيرورة، ولأن هذا المركب الجديد يشمل في جوفه المقولتين

فهومقولة «عينية»، أو هو فكرة شاملة إذا ما قورن بمقولتى الوجود والعدم المجردتين الفارغتين.

غير أن هذا المثلث يكشف عن مغالطة تفسد العملية كلها، فصحيح أن الوجود مرادف للعدم، بمعنى أن الوجود ذاته يخلو خلواً تاماً من كل تعين، فهو ليس هذه الشجرة، ولا هذا الحجر، ولاهذا المنزل.. إلخ. إلا أن ذلك لا ينتج من التفكير فى مقولة الوجود وحدها، لكن لأننا خبرنا هذه الوجودات الجزئية، وعرفنا أن لها لوناً من ألوان الوجود، فإننا نستطيع أن نقول بناء على ذلك: إن مجرد الوجود لايرادف أياً منهما، أعنى أنه عدم، لكن ذلك ليس إلا نتيجة تحليلية للخبرة العينية، وليس كما زعم هيجل استنتاجاً تركيبياً من مجرد فكرة الوجود [1].

فلا شك أن هيجل يستخدم الوجود الخالص بأكثرمن معنى «إنه افترض أولاً الوجود الخالص، فلما أخذه باعتبار ذاته، وجد أنه لاينطبق على شيء، ولما أخذه بلا اعتبار، حكم بملازمة هذا الوصف له أيضاً، ثم عمم فقال: كلما أخذناه وجدنا أنه لا ينطبق على شيء، ولوحددناه تحديداً كاملاً. وهو أشبه ما يكون بقولنا: الرجل من غير ملابس عريان، فالرجل فحسب عريان أيضاً. والرجل أخيراً مع قبعته وحذائه وكسائه هو العريان أيضاً..» [2].

٤٠٤ - معنى ذلك أن تحليل مقولة الوجود وحدها لا يكشف عن مقولة العدم، وبالتالى لا يؤدى بنا الجدل إلى مقولة الصيرورة. وهذا الخطأ الأساسى ينطبق على أى مثلث من مثلثات الجدل الهيجلى، حيثما وجدنا هيجل يسير فى الاستنباط من المجرد إلى العينى، فإنَّ ما يُمَكِّنه من هذا السير هو أنه يعرف من قبل ذلك العينى الذى يصل إليه، فنحن لا نستطيع أن نستنتج من مجرد فكرة الوجود أنها ترادف فكرة العدم، ما لم نكن قد عرفنا من قبل أن الوجود هو وجود هذا الشيء أو ذاك.

(١) A.R.M. Murray: An Introduction To political philosophy. P. 153-4.

(٢) وليم جيمس: «إرادة الاعتقاد» ص ١٦١.

ولقد حاول «ستيس» أن يجد حلاً لهذا الاعتراض، فذهب إلى أن الكلى العينى هو العينى الذى يشمل فى جوفه الخاصة والنوع، بحيث يمكن أن نستخرجهما من جوفه عن طريق الاستنباط المنطقى، لكن هذا الحل هو فى الحقيقة افتراض يحتاج إلى البرهنة؛ لأن المهم هنا هو كيف يمكن للاستنباط المنطقى أن يستخرج من الكلى ما ليس موجوداً صراحة فى جوفة، وعلى ذلك فقد فشل هيجل فى أن يبين لنا أن المقولات العينية يمكن أن تخرج منطقياً من جوف المقولات المجردة [1].

٤٠٥ - يبدو أن من الأخطاء الأساسية الأخرى التى ترتد إلى موقفه الميتافيزيقى القول بأن المعرفة كلها تصورية، ثم التوحيد بين هذه التصورات وبين الأشياء الجزئية، واعتبارها حقيقة هذه الأشياء وماهيتها، ثم الخروج من ذلك إلى القول بأنه إذا كانت هذه الكليات جدلية فى نسيجها، أعنى إذا كان الفكر يحمل السلب فى جوفه، وإذا كان هذا الفكر هو ماهية الوجود، فإن الوجود على ذلك يكون جدلى الطابع أيضاً، فهو يحمل بدوره نفس هذا السلب، لكن هذه الفكرة تثير إشكالاً من نوع آخر، فلو صح وكانت الكليات هى الماهية الحقيقية للأشياء، ولوصح وكان من الممكن استنباط هذه الكليات بعضها من بعض، لترتب على ذلك إمكان استنباط الأشياء الجزئية بالتحليل العقلى الخالص، وذلك هو فى *الواقع* جوهر اعتراض «كروج». حين تحدى هيجل أن يستنبط له قلمه.وليست العصبية والانفعال اللذان قابل بهما هيجل اعتراض «كروج» إلا دليلاً على شعوره بجدية الاعتراض وصعوبته، ولا يكفى فى الرد على هذا الاعتراض أن يقول: « إن الفلسفة لديها ما يشغلها عن قلم كروج»... أو أن يقول فى مكان آخر: «إنى لأتعشم أن تصل الفلسفة إلى حل لجميع مشكلات الكون، بحيث تجد لديها وقت فراغ لحل مشكلة كروج».. (قارن الموسوعة فقرة ٢٥٠).

فالحقيقة أن هذه العبارات الساخرة ليست إلا هروباً من المشكلة؛ لأنه إذا لم

(١) A.R. Murray: op. cit. p. 156.

يكن هناك شيء غير الفكر فى هذا الحجر، أو هذه الشجرة، لا شيء غير الكليات، لترتب على ذلك أن يكون من الممكن نظرياً على الأقل أن نستنبط هذاالحجر، أو هذه الشجرة، فإن كان ذلك مستحيلاً، فإن الاستحالة لا تكون إلا لسبب واحد فقط هو أن هذا الحجر يحتوى على عنصر غير كلى، أعنى عنصراً جزئياً يقع خارج نطاق الفكر تماماً، وما يقع خارج نطاق الفكر تماماً هو ما لا يمكن معرفته : هو الشيء فى ذاته عند كانت. ومعنى ذلك أن الموقف الهيجلى يؤدى من جديد إلى ثنائية بين الكلى والجزئى : إنه يتضمن أن هناك شيئاً موجوداً ويقع خارج نطاق الفكر تماماً، شيئاً مطلقاً لا يستنبط من شيء آخر على الإطلاق، وهكذا نصل إلى السطح الخارجى لنفس الثنائية التى ظهرت بوضوح فى مذهب أفلاطون وأرسطو [1].

ولن يمنعنا من الوصول إلى هذه النتيجة أن نقول مع «ولاس »: إن أولئك الذين يطلبون من الفلسفة أن تستنبط لهم ورقة من أوراق الشجر. أو فعلا من أفعال الإنسان يجب ألا يحزنهم أن نقول لهم: إن مطلبهم لا معنى له؛ لأن دائرة الفلسفة هى دائرة الكلى؛ ومهمتها هى إدراك عالم الفكر فى جميع تكويناته وجميع مظاهره.. » [2].

أقول إن هذا الرد لا يصلح كحل مقنع للمشكلة، طالما أن «ولاس » نفسه يذكر قبل ذلك بقليل أن مهمة الفلسفة هى أن تكشف لنا ما هو العالم، وأن موضوعها هو الموجود بالفعل، ومايتحقق باستمرار، وهو العالم كما هو الآن وكما كان من قبل. فإذا كانت مهمة الفلسفة أن تكشف لنا حقيقة العالم، وأن تفسر ما هوموجود على أنه مجموعة من الأفكار الكلية، فإنه لا يكفى أن تظل فى دائرة الكلى؛ لأن الموجود فعلاً هو الأشياء الجزئية، فإما أن تفسر العالم بحيث يمكن الربط بين هذا الجزئى وبين الكلى الذى هو حقيقته، أى بحيث يصح استنباط الجزئيات من الأفكار الكلية، أو أن تكون هذه الفلسفة

(1) W. T. Stace: op. cit. [427].

(2) W. Wallace: Prolegomena; P. 19.

ثنائية. ويترتب على ذلك القول بأن الكليات، أو الأفكار ليست هى الماهية الحقيقية للأشياء. وإذا انهار التوحيد بين التصورات أو الكليات وبين الماهية الحقيقية للأشياء الجزئية- انهار معها الربط بين الطابع الجدلى للفكر والطابع الجدلى للوجود، وكذلك الطابع السلبى للأشياء الجزئية.

٤٠٦ - ينتج مما سبق نتيجة هامة هى أن الجدل الهيجلى فشل فى مهمته، فقد كان يبغى الكشف عن حقيقة الوجود، وتفسيره عقلياً بحيث يبدو كل شىء فى مكانه المناسب وسط هذا الكل الهائل. ولكن رأينا أن التوحيد بين الفكر والوجود توحيد باطل، وبالتالى فإن السير الجدلى للفكر لا يعنى أنه هو نفسه السير الجدلى للوجود. ومن ناحية أخرى فإن هيجل يذهب إلى القول بأن الجدل لا يتعامل قط مع الأشياء الجزئية، وتلك بالطبع نتيجة مترتبة على القول بأن الجزئى لا يمكن التعبير عنه، وأن الإحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له... إلخ.

ومعنى ذلك أن الجدل الهيجلى ينتقل من كلى إلى كلى آخر« وهى نفس الفكرة الأفلاطونية القديمة عن الجدل » فهل استطاع فى هذه الحالة أن يفسر لنا هذه الأشياء الجزئية ؟ علماً بأن هيجل لم يسلم بأن الوجود ملئ بالأشياء الجزئية الحسية، لكنه لم يكن يهدف إلا إلى الوصول إلى الكلى القابع خلف هذه الأشياء الجزئية، فهل استطاع منهجه أن يفسر لنا هذه الموجودات الجزئية وأن يبين حقيتها ؟ الحق أن المحاولة محكوم عليها بالفشل منذ اللحظة التى أعلن فيها أن « الجزئى لا يمكن التعبير عنه؛ لأن اللغة بطبيعتها كلية. ولست أدرى كيف يمكن لنا أن نصف الأشياء الجزئية بأنها متناهية ومحدودة، وأنها تحمل السلب فى جوفها، وأنها تتضمن جرثومة فنائها، فى الوقت الذى انتهينا فيه إلى أن الجزئى لا يمكن معرفته؛ لأن العلم هو علم بالكلى كما قال أرسطو قديماً؟ وبدهى أن الجزئى الذى يتحدث عنه فى الدائرة الثالثة من المنطق ليس هو «الجزئى» بمعناه الدقيق، وإنما هوكلى أيضاً، إنه مقولة الجزئى، أو هو «الفكرة الكلية عن الجزئى».

٤٠٧ - إذا كان هيجل قد انتهى من تحليله للمعرفة إلى ردها إلى مجموعة من الكليات : فقد واصل السير متأثراً بكانت، ففرق بين لونين من الكليات: أدناها الكليات المستمدة من الحس، وأعلاها الكليات الخالصة. لينتهى إلى القول بأن العقل يتألف من هذه الكليات العقلية الخالصة وحدها. والحق أن هذه القسمة مفتعلة بشكل ظاهر. إذ ليس هناك كليات حسية وكليات عقلية، وإنما الكليات كلها عقلية. وهى بأسرها ليست إلا تجريدات من الأشياء المحسوسة، وليس ثمة فارق بين التصورات التى يقال: إنها حسية كالمنزل والشجرة وغيرهما، وبين الكليات الخالصة التى يطلق عليها اسم المقولات. ويبدو أن أفلاطون كان أكثر اتساقاً من هيجل حين جعل الشجرة والمنزل وغيرهما من الأشياء الحسية مثلاً: كالوجود والعدم والصيرورة وغيرها من المقولات العقلية الخالصة.

ولكن هيجل استند فى تفرقته هذه إلى بعض الخصائص العامة التى تميز المقولات عن غيرها من الكليات. ومن هنا لابد أن نسوق كلمة موجزة عن هذه الخصائص:

(أ) ذهب هيجل إلى القول بأن المقولات تتميز عن غيرها من الكليات بأنها عامة وشاملة، وأنها تنطبق على جميع الأشياء. والواقع أننا لو وضعنا أساس التفرقة عدد الماصدقات التى ينطبق عليها التصور، لكان من الممكن أن نجد تقسيمات أخرى داخل التصورات الحسية نفسها تبعاً لعدد الماصدقات التى تندرج تحت كل تصور. ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن يقال: إن المقولات الهيجلية عامة وشاملة، ويمكن أن تنطبق على جميع الأشياء، فالحكم - مثلاً- لا ينطبق على جميع الأشياء، والقياس لا ينطبق على جميع الأشياء [(١)].

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن الحكم في المنطق الصورى يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء، ولكن الأمر هنا مختلف. فالمنطق الصورى يرى أن الحكم بأن «أهى ب» هو صورة عقلية، أو قالب منطقى فارغ ليس له علاقة بموضوعات الحس . وليس كذلك الحكم عند هيجل، فالحكم عنده ليس نشاطاً ذاتياً خالصاً يجمع بين فكرتين بسيطتين، إنما هو يعبر عن خصائص الأشياء ذاتها، فالنبتة بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها. فقرة رقم ٢٩٤ من هذا البحث. وبمعنى آخر: الشمول هنا يعنى الموضوعية.

وليست الذاتية والموضوعية مما تنطبق على جميع الأشياء. وقل مثل ذلك فى الآلية والحياة، والمعرفة.. إلخ فهذه كلها لا تنطبق على جميع الأشياء وباختصار ليست جميع المقولات التى ذكرها هيجل مما يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء، وأغلب الظن أن هيجل شعر فى بعض الأحيان بهذا الاعتراض، ولا أدل على ذلك من أنه كان كلما أعوزته الحيلة خرج من المأزق بهذا القول :« إن الطبيعة لا تعرض المقولات المنطقية فى صفائها ونقائها.. ».

(ب) وما يقال على خاصية الشمول التى تميز المقولات من غيرها من الكليات يقال كذلك على الموضوعية : فليست جميع المقولات التى ذكرها هيجل مما يمكن أن يوصف بالموضوعية : لا بالمعنى الكانتى لكلمة الموضوعية ولابالمعنى الهيجلى لهذه الكلمة. ولقد أدى هذا التعسف بهيجل إلى القول بأن كل شيء قياس، وكل شيء حكم، « وكم من مرة لجأ فيها إلى التعسف والافتعال حتى ينقذ الأحكام المبتسرة التى جاء بها منهجه الجدلى. وكم من مرة حاول أن يقيم مقابلة بين موضوعات لا تقوم بينها رابطة. من ذلك مثلاً أنه كثيراً ما كان يقارب بين عملية منطقية كالقياس، وعملية فزيائية كالقضيب المغنط متعللاً بحجة خداعة وهى أن القضيب المغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد أوسط، وأن القياس يقيم علاقة بين حد أكبر وحد أصغر بفضل حد أوسط، وأن القياس يقيم علاقة بين حد أكبر وحد أصغر بفضل حد أوسط. وكم من مرة ذهب فيها إلى أن البراعم فى نمو النبات هى القضية، والزهرة هى نقيضها، والثمرة هى المركب من الإثنين.. » [(١)].

(ج) يمكن أن يقال كذلك: إن القول بأن المقولات شروط ضرورية للعالم فيه الكثير من التعسف. فهب أننا سلمنا بأن بعض المقولات : كالوجود، والعدم، والكيف، والكم.. إلخ شروط ضرورية للعالم، بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور عالماً يخلو منها، فكيف يمكن أن نسلم بأن الفكرة وما تشملها من عناصر ثلاثة: الكلى، والجزئى، والفردى وكذلك الحكم والقياس، والآلية،

---

(١) Andre Gresson: Hegel; p. 56.

والكيميائية... إلخ. هى أيضاً شروط ضرورية للعالم..؟ ألا يمكن أن نتصور عالماً يخلو من نظرية الحدود المنطقية بأسرها. ؟ ألا يمكن أن نتصور عالماً يخلو من جميع ألوان القياس الهيجلى والأرسطى معاً ؟ ألا يمكن أن يوجد العالم بغير جميع ضروب الأحكام الكانتية والهيجلية فى وقت واحد؟

٤٠٨ - والحق أن هذا التعسف يظهر بوضوح عند أولئك الذين تحمسوا للجدل الهيجلى أكثر من هيجل نفسه، فأدى بهم هذا الحماس إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان، يقول كروتشه: «من ذا الذى يستطيع أن يخبرنا عن المصير المؤسف الذى وصل إليه الجدل الهيجلى على يد تلامذة هيجل بعد وفاته..؟ إن أحدهم جعل من الروح عنصراً مذكراً، ومن الطبيعة عنصراً مؤنثاً، أما التاريخ فهو وحدة الزواج بينهما، ووجد آخر أن العالم الشرقى يمثل مقولة الوجود، والعالم الكلاسيكى يمثل الماهية، أما العالم الحديث فهو دائرة الفكرة الشاملة التى توحد بينهما، فى حين رأى ثالث أن العالم القديم هو مملكة الفن، والعالم الحديث هو مملكة الفلسفة، أما المركب منهما فسوف يكون عالم الأخلاق فى المستقبل. ورأى آخرون أن أثينا فى العالم القديم تقابل الكهرباء الديناميكية، وإسبرطة تقابل الكهرباء الإستاتيكية، ومقدونيا تقابل المغناطيسية - الكهربائية » (١).

٤٠٩ - يمكن القول بأن المنهج الجدلى عند هيجل يعتمد على فكرة السلب اعتماداً أساسياً، وهى الفكرة التى ألحقها هيجل بالوجود المادى والروحى على السواء، وذهب إلى أن السلب هو المحرك الرئيسى للأشياء والفكر معاً، وإذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن التوحيد بين الفكر والوجود هو توحيد باطل؛ لأنه يقوم على أساس خاطئ، فإن معنى ذلك أن السلب لا يكمن فى جوف الوجود، ولكنه يظل خاصية من خصائص الفكر وحده. ولقد عرضنا فيما سبق إلى القول بأن السلب خاصية من خصائص الوجود، وناقشنا هذه الفكرة عند الحديث عن الماركسية فى الفقرة رقم ٣٨٦. ونعود الآن إلى عرض ثلاثة أفكار :

Anderson: The Place of Hegel in The History of Philosophy. P. 82.(٢)

الأولى : إن السلب والإيجاب من طبيعة واحدة. والثانية : القول بأن كل تعين سلب. والثالثة : القول بأن سلب السلب تعين.

١ – سبق أن قلنا: إن العالم ملئ بوقائع موجية لا أثر فيها للسلب، وإنما السلب خاصية لأفكارنا نحن، السلب سلب فى حكم. فليس فى العالم شىء اسمه «اللامنضدة »، أو «اللاشجرة »، أو «اللامنزل».... إلخ. وإنما هناك المنضدة والمقعد والشجرة ، والمنزل... إلخ. كل شىء موجب. والإيجاب هنا لا يعنى الايجاب المنطقى، وإنما هو يعنى مجرد الوجود ،فكل شىء موجود ، بل إنه يمكن حذف هذه الكلمة أيضاً بحيث يكفى جداً أن نقول « منضدة» و «شجرة » لكى يفهم السامع ما نعنيه بهذه الكلمات.. ومن ذلك يمكن القول بأن السلب والإيجاب لا يقفان على قدم المساواة، أو أنهما ليسا من طبيعة واحدة. يقول وليم جميس: «لست أدرى كيف يمكن أن يقال: إن السلب والإيجاب يقفان على قدم المساواة، ويدخلان تحت طبيعة واحدة ؟ يتحدث الإيجاب عن الوجود الفعلى، ويتحدث السلب عن ذلك الإيجاب. ويدعى أنه كاذب، فليس هناك فى الواقع محمول سلبى أو كاذب. ولا يفترض الوجود فروضاً كاذبة يمكن أن تتناقض فيما بعد. ومن هنا نتبين أن السلب لابد دائماً أن يكون سلباً لشىء عقلى؛ لأن المنفى لابد أن يكون دائماً وهماً وخيالاً، فالحكم بأن «المقعد ليس منضدة» يفترض أن السامع أو (المتكلم) كان يظن أنه هى » [1].

٢ – من الواضح عند هيجل أنه يأخذ كلمة السلب أولاً بمعناها المجرد من كل اعتبار، ثم يستعملها بعد ذلك لتدل على حالات غير محددة، وباعتبارات شتى، ثم تدل بعد ذلك على نفى الذات نفسها ، وينتهى أخيراً بتلك القاعدة التى ترى أن « كل إيجاب هو مناقض لنفسه.. » [2].

وفكرة السلب أخذها هيجل عن اسبنوزا (فقرة ٦٤) فقد ذهب الأخير إلى القول « إن كل سلب تعين » أى أن ذكر الصفات الإيجابية لشىء من الأشياء،

(١) وليم جيمس – إرادة الاعتقاد ١٦٨ – ١٦٩.

(٢) نفس المرجع.

يعنى سلب صفات أخرى. وقد كانت هذه الفكرة هى الأساس الذى ارتكز عليه هيجل فى القسم الثانى من دائرة الوجود - أعنى الوجود المتعين - حين نظر إلى الكيف على أنه تعين، واستنبط من هذا التعين مقولة الحد التى أدت بدورها إلى التناهى، فالآخرية..إلخ.

والواقع أن القول بأن « كل تعين سلب » لا يصح إلا باعتبار خاص. فالحكم بأن «الوردة حمراء» يعنى فصلها عن دائرة الألوان الأخرى، وهذا حق. لكن الاستدلال من ذلك بأن صفة الأحمرار فى الوردة سلب، استدلال خاطئ؛ لأننا فى الحكم السابق لن نسلب الوردة نفسها، وإنما سلبنا عنها ما عداها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالقول بأن التعين أو الوجود فى الذات هو سلب للآخر، وأن الآخر بدوره سلب للوجود فى الذات، استدلال خاطئ؛ لأنه يقوم على الاعتقاد بأننا حين نحكم على الوردة بأنها حمراء، فإننا بذلك نمنعها من وجود ممكن آخرلها. وإذا قلنا: «إن قطعة الملح، مكعبة، بيضاء... إلخ» فإننا بذلك نمنعها من أن.. تكون «قطعة سكر» أى أننا نمنعها من وجود آخر ممكن لها، وبالتالى فهذا الوجود الآخر سلب لها، أو هو ضدها. والحق أن ذلك كله استدلال فاسد من أساسه؛ لأن الوجود الممكن الآخر هنا هو وجود حكم منطقى آخر. فنحن حين نقول: «الوردة حمراء». فإننا بذلك نمنع صدق حكم آخر هو: «الوردة بيضاء». وبالتالى فالتعارض والسلب المشار إليهما فى الاستدلال السابق هما تعارض وسلب بين الاحكام المنطقية وحدها، لا بين الأشياد الموجودة بالفعل. التعارض والسلب لا وجود لهما إلا بين تصوير صحيح للوجود، وتصوير خاطئ له. والخطأ فى التصوير الثانى أنه قد حل فى مكان لا يحق له أن يحل فيه. ولكن الموجودات لا يمكن أن تحل إحداها فى المكان المنطقى للآخر. فقطعة السكر لم تزعم لنفسها أنها قطعة ملح، ولم تحاول قطعة الملح أن تحتل مكان قطعة السكر.

٣- يبقى بعد ذلك أن نسوق كلمة موجزة عن فكرة «سلب السلب». ومما سبق يتضح أن سلب السلب إيجاب حقاً، لكنه لا يؤدى إلى حركة، ولا إلى

تقدم، بل هو على العكس يعود بنا القهقرى إلى الإثبات الأصلى الذى بدأنا منه. يقول «هوفدنج»: «السلب عملية منطقية خاصة، ولذا فهو يظل دائماً داخل قدراتنا الخاصة، ونحن حين نقوم بهذه العملية بقدراتنا الخاصة، فنقوم أولاً بعملية سلب، ثم نقوم من جديدبسلب هذا السلب نفسه ، فإننا لا نتقدم خطوة واحدة ، وإنما نعود إلى القضية الأصلية من جديد. فلو أننى حين أسلب «لا أ» أصل بذلك لا إلى «أ» من جديد ولكن إلى «ب» فإنه يمكن حينئذ، وحينئذ فقط، أن يسير خيط التفكير قبلياً خالصاً إلى مالا نهاية..» [1].

٤١٠ - وما سبق أن قلناه عن فكرة السلب يصدق كذلك على فكرة التناقض، فالتناقض لا يكون إلا فى الفكرفحسب :«فالإنسان هو وحده الذى يستطيع أن يناقض إنساناً آخر، أو بتعبيرأكثر دقة: إن حكماً هو الذى يمكن أن يناقض حكماً آخر فحسب. ولكن وقائع العالم التجريبى اليومية ليس فيها تناقض. فلا يمكن أن تكون هناك واقعة تناقض واقعة أخرى، مهما قيل عن علاقة اللغة بالعالم. لكن هيجل الذى آمن بوجهة نظر روحية عن العالم، مال إلى التغاضى عن هذا التمييز الحيوى..» [2].

وإذا كان هيجل لم يقصرمجال التناقض على الفكر وحده، نظراً لموقفه المثالى فإنه - فيما يبدو - لم يهتم كثيراً بالفرق بين التناقض والتضاد. فكثيراً ما يستخدم الكلمتين بمعنى واحد، بل كثيراً ما يوحد بين الكلمتين وكلمة «الآخر». ويرى وليم جيمس أنه كثيراً ما يتلاعب بكلمة «الآخر» تلاعباً واضحاً، ولاسيما فى فكرته عن «الآخرية»، فهو يرى أن الأشياء تندرج تحت مقولة الآخرية. وبذلك أصبحت الآخرية التى لا يمكن أن تحمل إلا على «أ» فى ذاتها وباعتبارها شيئاً آخر غير «ب»، جُرِّدت وأصبحت توصف بها الأشياء جميعاً. وبالتالى وَحَّدْنا بين «أ» التى كنانتحدث عنها ونقول: إنها شىء آخر، وبين «ب» المغايرة لها.

(١) Hoffding: op. cit. P. 182.

(٢) B. Russell: Wisdom of The West. P. 326.

وحتى إذا سلمنا بأن الأشياء جميعاً يمكن أن توصف بالآخرية وبالتناقض، فإن معرفة النقائض لا يمكن أن تدلنا على الصفات الإيجابية لنقائضها، مادامت لم تدخل تحت تجاربنا الفعلية، فهناك إذن هوة بين نفى النقائض، والإثبات لصفات نقائضها الإيجابية، ولا يقدر منطقى هيجل، ولا أى منطق آخر مثله أن يجعلنا نقبل ما ذهب إليه بتلك السهولة التى أشار إليها.

٤١١ - من الواضح أن هيجل كان يعتمد فى كثير من الانتقالات المنطقية على الخصائص العامة لأضلاع المثلث الجدلى. فالضلع الأول وهو يمثل البداية أيا كانت يعبر دائماً عن: المباشرة، والحياد، والاستقلال الظاهرى...إلخ. ومن هذه الفكرة يستنبط هيجل المقولة التالية.

وهذا واضح مثلاً فى استنباطه مقولة الكمية النوعية. فقد وصل إلى هذه المقولة عن طريق مقولة القدر التى تمثل اتحاد الكم والكيف؛ لأن هذا الاتحاد فى بدايته يكون مباشراً فحسب، لكن هيجل لم يبين لنا لماذا لابد أن يكون هذا الاتحاد فى بدايته مباشراً، وإنما اكتفى بالقول بأن معنى المباشرة هو أن الارتباط بين الكم والكيف ارتباط غير حاسم، أو هو فضفاض، وبالتالى فهو يسمح بمجال معين يمكن أن يتغير فيه كل منهما دون أن يؤثر فى الآخر، وهكذا وصل إلى تصور لكمية معينة محددة تمثل الحد الذى إذا تخطاه الكم حدث تغير فى الكيف، وهذا الحد هو ما أطلق عليه اسم الكمية النوعية (قارن فقرة ٢٠٢ من هذا البحث).

وهذا واضح كذلك فى مقولة الاختلاف التى تنقسم داخلياً إلى: التنوع، والمشابهة، والمخالفة، والتضاد، فكيف ظهرت مقولة التنوع..؟ ظهرت على أنها الاختلاف المباشر، فالأشياء المختلفة هى التى تبدو فى ظاهرها مستقلة لا يعتمد كل منهما على الأخر، وإنما هى ترتبط برباط فضفاض فحسب...إلخ، (قارن فقرة ٢٢٤).

وهذا واضح كذلك فى مقولة الكل والأجزاء، باعتبارها الوجه الأول للإضافة،

وبالتالى فهى وجه مباشر، ولأنها كذلك فالكل والأجزاء فى حالة حياد، أو هما متساويان ومستقلان ظاهرياً...إلخ (قارن فقرة ٢٥٥).

وهذا واضح أيضاً فى الصورة الأولى من الحكم الكيفى، وهو الحكم الموجب، وكذلك فى حالة القياس الكيفى (قارن فقرة ٣٠٧) والآلية وغيرها...إلخ.

٤١٢- يمكن أن نشير أخيراً إلى أن هيجل أسقط من حسابه عنصر الزمان، وهو يحلل سير المقولات، وقد لا يكون ذلك فى حد ذاته خطأ، إذا كان المقصود هو تحليل مقولات الفكر بصفة عامة، أو دراسة العقل الخالص. لكن أن يقال فضلاً عن ذلك: إن هذا التحليل يقابل التسلسل الذى ظهرت فيه المذاهب الفلسفية فى التاريخ، وأن كل مذهب يعبر عن مقولة فى المنطق. فإن هذا القول – على ما فيه من تعسف – لا يتفق مع إغفال عنصر الزمان؛ لأن المذاهب الفلسفية لا تعمل فى فراغ، وإنما هى تظهر فى أزمنة معينة، وترتبط بالحضارة التى نشأت فيها. ولقد ترتب على ذلك أن أعطى هيجل لنفسه حرية الحركة، وظهرت مثلاً مقولة العدد، وهى التى تلخص الفلسفة الفيثاغورية فى مرحلة متأخرة جداً عن مقولة الوجود التى تلخص مذهب الإيليين، كما ظهرت مذاهب فلسفية متأخرة قبل مذاهب آخرى.

بل لقد أضطرته فكرة الربط بين سير المقولات، والتسلسل التاريخى للمذاهب الفلسفية أن يلقى بالطبيعيين الأول خارج سفينة الفلسفة؛ لأنهم عبروا عن مذاهبهم فى صور حسية: كالماء والهواء وغيرهما من العناصر «المادية» التى لا تدخل ضمن نطاق الفكر الخالص، وبالتالى فهى ليست مقولات منطقية يمكن أن تظهر فى سير الجدل.

ومع أنه جعل من الفيثاغوريين وسطاً بين الطبيعيين الأوائل، والإيليين، إلا أنه جعل مقولة العدد تظهر كمرحلة متأخرة جداً من سير المنطق، فى الوقت الذى ظهرت فيه فلسفة الإيليين على أنها المقولة الأولى، والبداية الصحيحة التى يبدأ منها تاريخ الفلسفة، والتى يبدأ

منها كذلك السير الجدلى للعقل الخالص.

٤١٣ - نستطيع أن نقول فى النهاية: إن «المنهج الجدلى عند هيجل» ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. صحيح أننا سبق أن عارضنا «كوجيف» حين ذهب إلى القول بأن المنهج الجدلى الهيجلى ليس منهجاً جدلياً، وإنما هو منهج وصفى، لكنا عارضناه من وجهة نظر هيجل، وسقنا من النصوص الهيجلية ما نعتقد أنه يوضح هذه الفكرة؛ ذلك لأن هيجل كان يرى أن الفلسفة لابد أن يكون لها منهجها الخاص: «وكان يكتب أحياناً كما لو كان لديه مثل هذا المنهج، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحاً. وبدلاً من أن يعترف هيجل بأنه ليس لديه منهج، أخرج لنا ما يسمى عادة بالاستنباطات الجدلية، وهى وإن كانت تختلف من حالة إلى أخرى، فإنها تشترك جميعاً فى محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى» [١].

فهيجل كان يعتقد أنه وصل فعلاً إلى المنهج الوحيد الصحيح، وهذا المنهج هو ما يسير عليه المنطق، بل هو المنطق نفسه، لكن الحقيقة أن المنطق الهيجلى ليس منهجاً للمعرفة «...فقد تجد بعض الملاحظات الهامة التى لا تخلو من قيمة، إلا أنك ستجد كذلك جميع ألوان التصنع والتظاهر، ولكنك فى النهاية لن تجد أى منهج تستطيع أن تستخدمه إذا أردت...» [٢].

٣ - تقدير...

٤١٤ - عرضنا فى القسم السابق لبعض ألوان من النقد يمكن أن يوجه إلى الجدل الهيجلى من «وجهة نظر خارجية»، أعنى من وجهة نظر تتمسك بالمعنى الحرفى لما يقوله هيجل عن منهجه هذا. لكن إنصافاً لهيجل ينبغى أن نقول: إن «الصرامة المنطقية» و «الضرورة العقلية» التى كان يتحدث عنها ليست هى كل ما فى هذا المنهج، ولا أدل على ذلك من أنه هو نفسه قد تخلى - عملياً -

---

(١) W. Kaufmann: Hegel; P. 171.

(٢) W. Kaufmann: Ibid. & Findlay: op. cit. P. 58.

عن كثير مما يقول، فهو مثلاً لا يهتم كثيراً بأن يسير الاستنباط الجدلى فى سلسلة من المثلثات، وإنما نجد هذا الاستنباط يتحول أحياناً إلى مربع، يشمل أربعة أضلاع بدلاً من الأضلاع الثلاثة المعتادة، كما هى الحال فى تصنيفه للأحكام الذى ساير فيه كانت، وكما هى الحال أيضاً فى تقسيمه لضروب القياس التى ساير فيها أرسطو. وأحياناً أخرى يكتفى بضلعين اثنين فقط كما هى الحال مثلاً فى استنباط المعرفة والحياة... إلخ.

فليس الاستنباط إذاً يسير على هذا النحو من الصرامة المنطقية التى يظهر فيها. وما يقال عن فكرة المثلث، يقال كذلك على فكرة «التناقض»: فعلى الرغم من أن هيجل يقول دائماً: إن التناقض يدخل فى جميع أفكارنا وآرائنا، وفى الاستخدام الشائع للغة، وإنه يكمن كذلك فى جوف الأشياء نفسها، وإنه الروح المحرك للمنهج العلمى، والقوة الدافعة وراء كل تغير، وإنه يجعل الأفكار المتناهية والأشياء المتناهية «تتحطم»... إلخ. فإن هيجل لم يكن يعنى بالتناقض الإلغاء الذاتى أو الملاشاة، أو ما يفهمه الغالبية العظمى من المناطقة من هذا المصطلح. فأياً ما كان قول هيجل عن وجود التناقض فى الفكر والواقع، فإن المعنى الدقيق لهذا التناقض ينبغى أن ننشده فى استخدامه لهذه الفكرة، لا فيما يقوله عنها. وطالما أنه استخدم كلمة «التناقض» ليوضح سير الأفكار المألوفة، وليفسر أشياء العالم، لا ليلقى الشك على معناها أو وجودها أو حقيقتها، فإن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون استخدامها بمعنى الإلغاء الذاتى الذى يبدو محتملاً للوهلة الأولى، إذ من الواضح أن هيجل يعنى بوجود التناقض فى الفكر والواقع، وجود اتجاهات متعارضة : اتجاهات تعمل بطرق مختلفة، وتهدف كل منها إلى السيطرة على المجال كله وإلغاء معارضها، وكل منها يحتاج إلى هذا المعارض لكى يكون ما هو عليه، ولكى يجد شيئاً يعارضه، ومثل هذا «التناقض» موجود فى أية صورة من صور الاستدلال فى الحياة اليومية المألوفة، حيث نجد أنماطاً مختلفة ومتعارضة تُستخدم معاً: كتصورنا المتغير - مثلاً - للجانب «الماهوى» لشىء من الأشياء، وللجانب

«العرضى» فى هذا الشىء، فالتناقض هنا يعنى وجود «وجهات نظر مختلفة» تحاول كل منها أن تثبت وجودها. وما يريد هيجل أن يقوله هو أننا لكى نفهم هذه الاتجاهات فلابد أن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتبادلة، بمعنى أنه لابد من تجنب التفكير التجريدى الإنعزالى، أو تفكير الفهم الذى يحاول أن يقدم لكل اتجاه من هذه الاتجاهات «مملكته المستقلة».

٤١٥ - ومن هنا فإن المتناقضات التى يشير إليها هيجل ينبغى أن تفهم على أنها إشارة إلى الاتجاهات المختلفة، وجهات النظر المتعارضة، وإلا فسوف نجد أمامنا الكثير من الصعاب، فلو كان هيجل على حق مثلاً حين ذهب إلى أن هناك تناقضاً فى كل حكم بين الموضوع والمحمول، طالما أن الموضوع والمحمول ليسا شيئاً واحداً،لكان معنى ذلك أننا لابد أن نمسك تماماً عن الحديث فى أى موضوع أياً كان، سواء أكان موضوعاً عادياً أو فلسفياً، وإذا كان هناك تناقض فى الأفكار الشائعة، كفكرة السببية مثلاً، لكان معنى ذلك أن جميع الأبحاث اليومية والعلمية لابد أن تصبح من الناحية العملية عديمة الجدوى. ولم يكن هيجل فيلسوفاً فوضوياً يهدف إلى إشاعة البلبلة والاضطراب والفوضى فى السياقات المنظمة بإلقاء قنابل الجدل عليها، وإنما كان يهدف إلى توضيح الغامض، وإظهار ما يحاول الفهم، أو التفكير التجريدى طمس معالمه.

٤١٦ - ويمكن القول بأن فكرة التناقض كما استخدمها هيجل - على ما فيها من غموض فى كثير من الجوانب - تتضمن مع ذلك فكرة على جانب كبير من الأهمية. فأياً ما كان رأى الباحث فى التطبيق التفصيلى للجدل، فإنه يقيناً قد اتضح له أن أفكارنا تحمل فى جوفها ظلالاً طبيعية معينة لغيرها من الأفكار، وأن مضمون أفكارنا يرتبط بعضها ببعض، وهذه الصلة بين المضمون للأفكار تميل بنا ميلاً طبيعياً إلى السير نحو أفكار أخرى، فتتغير هذه الأفكار وتتطور بطرق معينة، قد تعارض كثير منها بعضها بعضاً [1]. أو بمعنى آخر: لقد كشف هيجل عن «دينامية العقل» أو نشاط الفكر، ولهذا قال برتراند راسل

(١) فيندلى : «هيجل: دراسة جديدة» . ص ٧٦ - ٧.

بحق: «إن أول العناصر القيمة فى الجدل الهيجلى هو أنه ألقى ضوءاً قوياً على عمل العقل ونشاطه، إذ كثيراً ما يعمل العقل على هذا المنوال الجدلى...ولا شك أن هيجل ساهم بذلك فى ميدان علم النفس، لاسيما فى الدراسات الخاصة بنمو العقل، فالجدل الهيجلى من هذه الزاوية هو قطعة من الملاحظة الذكية البارعة...» [(١)].

٤١٧ - من ذلك نتبين أن المنطق الهيجلى - بغض النظر عما فيه من صرامة منطقية - هو محاولة لإبراز نشاط الفكر وحيويته حين ينتقل من فكرة إلى فكرة أخرى تعارضها، فى محاولة للتوفيق بينهما عن طريق حذف الجوانب الكاذبة فى كل من الفكرتين، وما يسمح بعملية التوفيق هو إمكان كذب الفكرتين المتضادتين معاً، بحيث يكون وجود حد أوسط ممكناً - وهذا ما يحدث فعلاً فى الحياة اليومية حين نلتقى بمشكلة نحاول حلها، فنستعرض الحلول المختلفة الممكنة لننتهى إلى حل يجمع ما فى هذه الحلول من جوانب صحيحة، ويحذف ما فيها من جوانب كاذبة، وهذا ما يحدث فى النقاش والحوار العادى بين الناس. فقد يقول قائل مثلاً: «إن الذهب له قيمة» ويعارضه شخص آخر فيقول: إن «الذهب لا قيمة له» ويمكن أن يصل الاثنان إلى اتفاق وتوفيق بين الفكرتين فى مركب جديد على هذا النحو: إن قيمة الذهب تعتمد على الظروف، فإذا كنت فى مدينة تتعامل بالذهب، فإننى أستطيع أن أستبدل به ما أشاء مما أحتاج إليه، وهنا يكون للذهب قيمة، أما إذا ضل مسافر طريقه فى صحراء قاحلة، واحتاج إلى الماء وكان يحمل حقيبة مليئة بالذهب، فإن الذهب فى هذه الحالة لن يكون له قيمة، وقد يؤدى هذا المركب الجديد إلى إثارة قضية معارضة جديدة يجمع بينهما مركب جديد وهكذا [(٢)].

وهذا هو فى الواقع ما يريد المنطق الهيجلى إبرازه بطريقة عقلية خالصة: أى إبراز وجود اتجاهات متعارضة فى عملية التفكير. وأن التطور العقلى غالباً ما يسير على هذا المنوال. وبهذه الطريقة يرتد الجدل إلى الأسئلة والأجوبة كما كان

(١) راسل: «حكمة الغرب»، ص ٣٢٧.

(٢) B. Russell: The Wisdom of The West p. 326.

فى محاورات أفلاطون، بل كما كان طوال تاريخه، فقد ارتبط دائماً بالعقل أو الفكر أو الوعى الذى لا يكون للجدل معنى بدونه، سواء أكان هذا العقل هو العقل الكلى الشامل، كما هى الحال عند هيراقليطس وهيجل، أو هو العقل البشرى المفكر كما هى الحال عند زينون الإيلى وسقراط وغيرهما. كما ارتبط الجدل كذلك بالحوار، سواء أكان حوار المفكر مع نفسه أو مع شخص آخر. وهاتان الفكرتان - ارتباط الجدل بالعقل وبالحوار - ملازمتان لكلمة المذاهب الفلسفية. إلا أنها كانت تفترض الوعى ثم تفترض ثانياً الحوار، وهما افتراضان يجمعهما معاً نشاط الفكر وديناميته بصفة عامة. هكذا كان الجدل عند زينون الإيلى فى النقاش، أو دحض آراء الخصوم لمناقشتها وإثبات كذبها. وهو كذلك عند سقراط مناقشة للأفكار الشائعة بين الناس، ومحاولة لتحديد المفهوم الكلى العام لهذه الأفكار. وهكذا كان الجدل عند أرسطو، ولو أنه جعله فى مرتبة أقل من المنطق، على خلاف الرواقيين والمدرسين الذين رأوا أن الجدل والمنطق مترادفان [(١)].

وهكذا كان معنى الجدل أيضاً عند كانت : فى مناقشته لما أسماه «بالأقيسة الفاسدة عن الروح» و«متناقضات العالم»، و«الأدلة التقليدية على وجود الله». وهذا معناه - أخيراً - عند هيجل حوار العقل مع نفسه، وفض ما هو كامن فى جوفه ومناقشته، وترتيبه: « ولهذافإننا نستطيع أن نقول: إن الجدل هو مواجهة القضايا والآراء والأفكار ومناقشتها ، والتساؤل عن معناها الدقيق، والبحث عن الأدلة والاعتبارات التى تدعمها ،وما يمكن أن يقال ضدها ، والنظر فى البدائل الممكنة، وما هو أكثر احتمالاً من غيره فى هذه البدائل» [(٢)].

وهذا بالضبط ما يفعله العقل حين يواجه مشكلة من المشكلات، أو حين توضع أمامه مشكلة لفحصها ، فقد تظهر لها اعتراضات وحلول مختلفة، وعن طريق المناقشة - سواء مناقشة الفكر لنفسه أو لشخص آخر - إما أن يصل إلى

---

(١) W. Kaufmann: Hegel. p. 173.

(٢) ف . كاوفمان: فى كتابه السالف الذكر. ص ١٧٣.

اتفاق بين هذه الحلول المتعارضة، عن طريق العثور على حل أكثر تنقيحاً وتهذيباً، وإما أن يهجر المشكلة كلها إذا ظهر أمام العقل أنه لابد من قبول إحدى هذه الجوانب المتعارضة، ومن هنا نستطيع أن نقول: إن التوفيق ممكن بين الأفكار المتعارضة: وهى الأفكار التى كثيراً ما نظن أنها أفكار متناقضة لا يمكن التوفيق بينها، فحين ذهب هيراقليطس مثلاً إلى أن «كل شىء يتحرك» ورد عليه بارمنيدس بقوله «لا شىء يتحرك »، فإنهما لم يقررا حكمين متناقضين، بل حكمين متعارضين فحسب. لأن الحكم المناقض لعبارة هيراقليطس هو القول بأن «بعض الأشياء لا تتحرك»، فهنا فقط تصبح القضيتان - متناقضتين. أما عبارة بارمنيدس، فهى تعارض فقط عبارة هيراقليطس. ولهذا يمكن التوفيق بينهما لو قلنا مثلاً : «إن بعض الأشياء تتحرك، وبعضها الآخر لا يتحرك..» [1].

٤١٨ - ويمكن أخيراً أن نشير إلى بعض العناصر القيمة والأفكار الخصبة التى كشف عنها الجدل الهيجلى:

أولاً : أظهر المنطق الهيجلى أنه لا يمكن قبول فكرة من الأفكار أو حادثة من الحوادث كما تبدو. لأننا إذا أردنا أن نعرفها معرفة حقيقية فلابد أن نذهب إلى ما هو أبعد منها، أعنى أن نربط بينها وبين الأفكار والحوادث الأخرى. وأن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتعددة بغيرها، وفضلاً عن ذلك كله، فإن علينا أن ننقد طابعها الجزئى الذى يبدو مستقلاً بذاته ومنعزلاً عن غيره، فلا سبيل إلى فهم أى جزء من أجزاء النبات أو الحيوان - مثلاً - مالم ننظر إليه من حيث ارتباطه بالأجزاء الأخرى. ومن ثم «فالوجود فى الذات» و «الانعكاس فى الذات» إذا انفصلا لن يكون كل منهما إلا تحديداً أجوف لا وجود له فى الواقع، فليس هناك « شىء فى ذاته» مستقل عن غيره، ولا انعكاس فى ذاته قائم بذاته، وإنما الشىء هو ما هو من حيث علاقاته بغيره.

---

(٢) B. Russell: op. cit. p. 326.

ثانياً: معنى ذلك أنه لابد من تفادى عملية التجريد، أو ما أطلق عليه هيجل اسم «التفكير الميتافيزيقى»، أو وجهة نظر الفهم وحيدة الجانب؛ لأن الشيء له جوانب متعددة، وأبعاد مختلفة، وزوايا متنوعة، وبالتالى فهولا يحمل عليه محمول واحد، ولا يتصف بصفة واحدة.

فالإنسان مثلاً ليس عاقلاً فحسب، لكنه كذلك : حيوان، واجتماعى، وفان...إلخ. (قارن فقرة ١٤٩ من هذا البحث).

وهكذا يلفت النظر بقوة إلى ما فى الحياة من خصوبة، وما فى الأشياء من جوانب مختلفة، وما فى الأفكار من جوانب متعددة واتجاهات متنوعة، ولهذا فإننا نجد هيجل يركز باستمرار على فكرة «الكل العينى»، أى الذى يشمل عناصر متعددة، وبناء على هذه الفكرة فإننا نستطيع أن نقول: إن الفكر الخالص هو نفسه مجرد تجريد لجانب واحد من جوانب الخبرة: فالخبرة هى الحقيقة العينية، بينما نجد أن مادة الإحساس هى الأخرى مجرد تجريد من جانب واحد من هذه الحقيقة العينية، وكل منهما إذا ما نظر إليه فى ذاته يصبح خاطئاً وكاذباً [1]...

ولهذا السبب فإننا نجد هيجل طوال عرضه للمنطق يشير باستمرار إلى الخبرة: لأن الفكر الخالص لا معنى له بمعزل عن معطيات الحس. وصحة العملية الجدلية لا تعتمد بالطبع على الخبرة، لكنها فى نفس الوقت لا يمكن أن تنفصل عنها. وما يفعله الجدل هو أن يبين لنا الرابطة المنطقية بين المقولات التى تمثل العناصر الضرورية فى الواقع، ولا تنفصل عمّا هو مباشر وجزئى. كما أنه يحاول أن يرتفع فوق المقولات المتعارضة حتى يستطيع التوفيق بينها ، والتوفيق بين المقولات المتعارضة، لا يكون بقبول إما هذه المقولة أو تلك، بل بالنظر إليهما على أنهما وجهان متكاملان لحقيقة أكثر شمولاً منهما :« فالحقيقة لا تتألف من متناقضات، ولكنها تتألف من لحظات، لو انفصلت لتناقضت» [2].

(١) مكتجارت: «دراسات في الجدل الهيجلي» ص ١٨.

(٢) نفس المرجع، في نفس الصفحة.

ثالثاً : كشف المنطق الهيجلى فى وضوح الحقيقة القائلة بأن الأفكار الكلية الخالصة ليست إلا تجريداً لا تقوم بذاتها، وأنها حين تنفصل عن العالم الخارجى تفقد معناها . ولقد أشار هيجل إلى فكرة بالغة العمق حين تحدث عن الارتباط بين: الكلي والجزئي والفردي، فليس هناك شيء اسمه الإنسان، لكن هناك «زيد» الفرد العينى الذى هوجزء من كل. وبالتالى فليس هناك ما يمكن تسميته بالطبيعة الإنسانية بصفة عامة أو الطبيعة الإنسانية المجردة الخالصة، لكن هناك طبيعة إنسانية فى هذا الموقف الفردي، وهى جزء من الطبيعة العامة للإنسان، وليس هناك ما يسمى « باللون بصفة عامة »، لكن هناك هذا اللون أو ذاك، وهو جزء من اللون بصفة عامة... وهكذا.

رابعاً : لقد أشار منطق هيجل أيضاً إشارات متعددة لفكرة عميقة كان لها أثرها فيما بعد، وأعنى بها الفكرة التى تذهب إلى إلغاء « ما هو باطن » فى الشيء، خلاف الظاهر منه، فقد أشار هيجل فى أكثر من صورة إلى أن «الجوانى هو نفسه البرانى»، وأن « الماهية هى ما يظهر منها »، ويعبر الجوهر عن نفسه فى أعراضه... إلخ. ولقد كان لهذه الفكرة أثرها الواضح فى الفلسفات المعاصرة من برجماتية وتحليلية، فالفكرة هى ما تشير إليه فعلاً وليس هناك حقيقة كامنة وراءها، وإنما حقيقة الفكرة هى: نتائجها، وآثارها، وما يظهر منها. بل إننا نجد هذه الفكرة نفسها شائعة اليوم فى ميدان العلوم التجريبية: فالكهرباء هى ما يظهر منها، أى هى التيار الكهربائى نفسه، وليست شيئاً آخر يكمن خلف هذا التيار. والجاذبية هى آثارها فعلاً وليست «حقيقة كامنه» وراء هذه الآثار، إن ما هيتها هى ما يظهر فعلاً، ولقد سبق أن التقينا بهذه الفكرة نفسها فى الفلسفة الماركسية فى قولها: إن ما يظهر من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو ماهية هذا النظام نفسه.

خامساً : لاشك أن المنطق الهيجلى يقوم أساساً على فكرة التطور والحركة، وهى الفكرة التى لا تكاد تخلو منها فلسفة من الفلسفات المعاصرة، فهى كلها تذهب إلى أن الشيء هو عملية سيره، أو مجموعة من اللحظات المتحركة

المتغيرة، وليس ثمة شيء جامد أو ساكن، وإنما الكون كله دائم الحركة والتطور، فلا شيء يستقر على حال، وبالتالى فدراستنا الكاملة لشيء من الأشياء، لابد أن تكون فى صميمها دراسة «تاريخية » تتبعية تنظر إلى هذا الشيء كما هو الآن، وكما كان فى الماضى، أى أن النظرة الحقيقية إلى شيء ما هى النظر إليه على أنه شيء متحرك ومتطور.

سادساً : أشار المنطق الهيجلى إلى نسبية المعارف البشرية، فبما أن دراساتنا تنصب على الأشياء الجزئية، فإن معلوماتنا عنها لابد أن تكون صحيحة صحة جزئية، بمعنى أنه لابد من المراجعة المستمرة، لهذه المعلومات، فالحقيقة عملية نمو، والكل هو وحده الصادق صدقاً مطلقاً، وطالما أننا فى دراستنا لن نصل إلى هذا الكل لأنه لا متناه، فإننا بذلك لن نصل إلى اليقين المطلق. والنتيجة: أن المعرفة لا متناهية، ويجب ألا تقف عند حد.

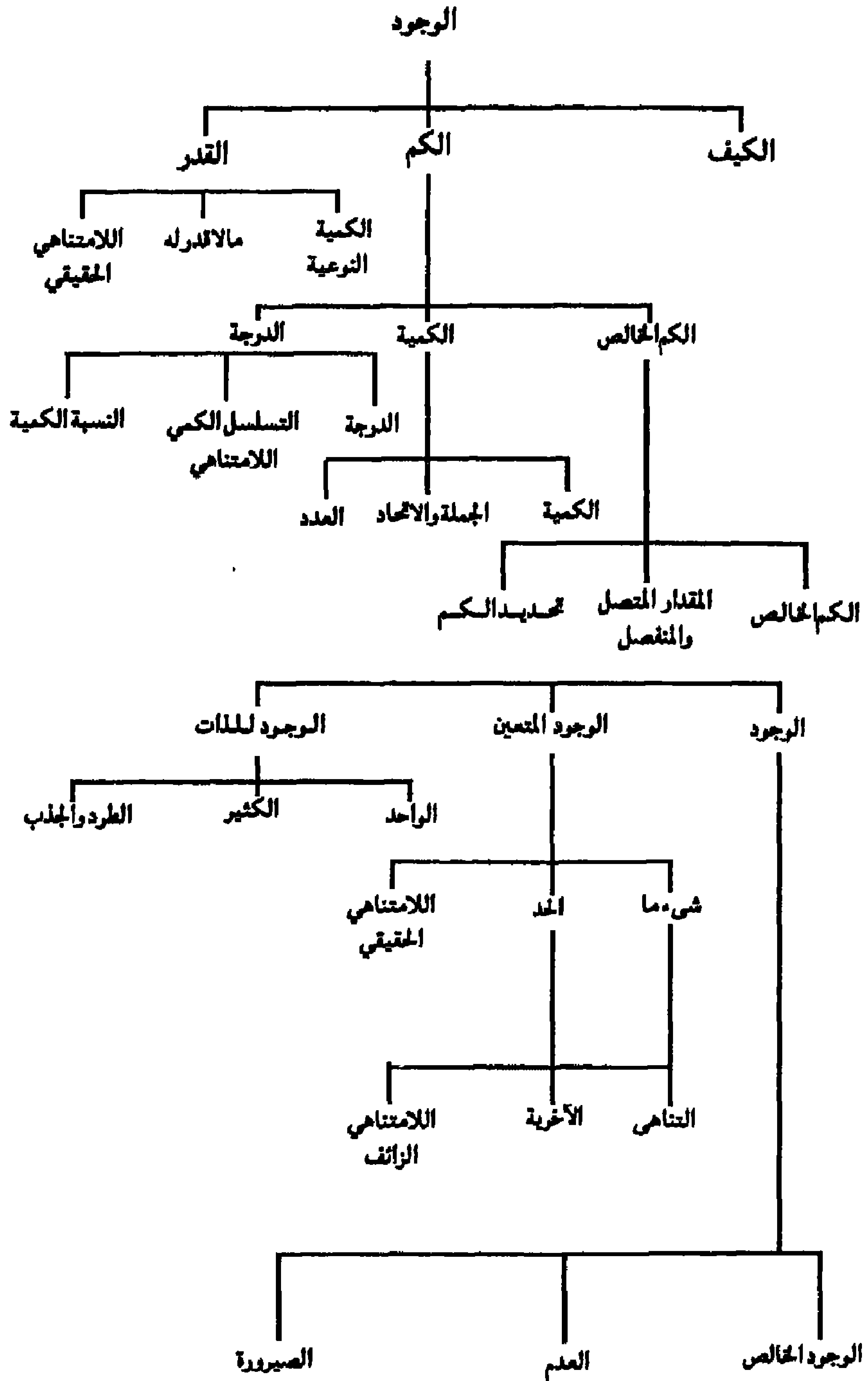
سابعاً: ويرتبط بالفكرة السابقة فكرة أخرى، وأعنى بها فكرة «النسق الكلى الواحد» - للمعرفة، فعلى الرغم من أن هذه الفكرة - بمعناها المثالى- لا يمكن قبولها أو الدفاع عنها، إلا أنه من الخطأ رفضها جملة وتفصيلاً دون أن نحاول فهم ما تهدف إليه، حتى ولوكانت إشارتها إلى هذا الهدف غامضة فى كثير من الأحيان. إن فكرة النسق الكلى الواحد ترسم مثلاً أعلى يتطلع العلم إلى تحقيقه، فلا شك أن خطة العلوم هى السير دائماً إلى الأمام فى محاولة لتوسيع آفاق المعرفة البشرية، وذلك بالقاء الضوء على الجوانب الغامضة فى العالمين: المادى والروحى، على السواء، بحيث تتآلف هذه الجوانب فى النهاية وتتكامل بشكل ما فى نسق واحد، ومن هنا قيل إنه ليس ثمة نهاية لتطور العلم فى سبيل تحقيق هذا الهدف، ولهذا قال راسل بحق : «إن النسق الكلى للمعرفة يبقى أمام العلم مثلاً أعلى يتطلع إلى تحقيقه، لكن من الخطأ أن نقول: إن هذا النسق محدد سلفاً» (١).

---

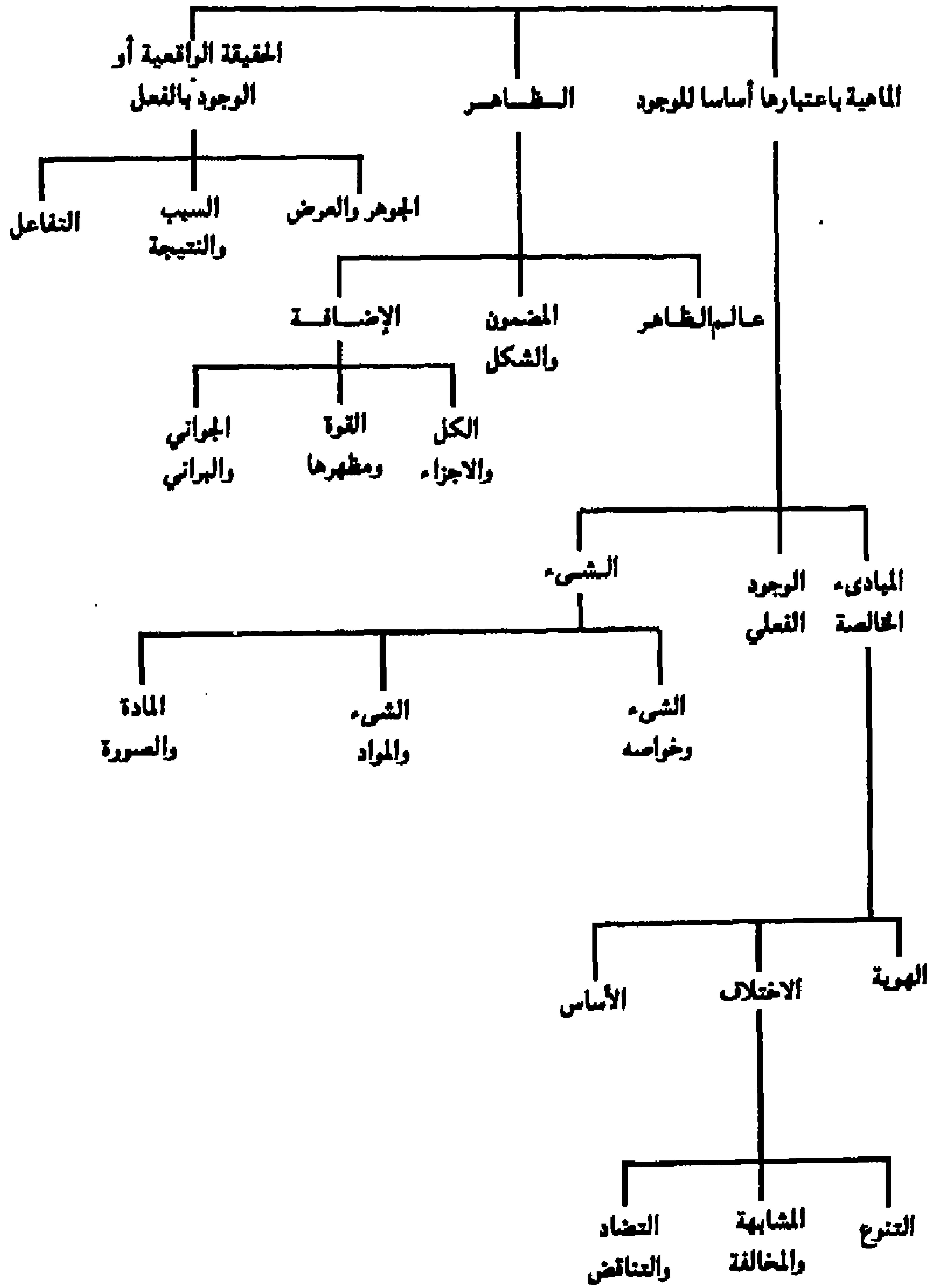
(١) راسل: «حكمة الغرب» ص ٣٢٩.

ثامناً: هناك الكثير من الأفكار الأخرى الهامة التى أشار إليها المنطق الهيجلى، ومنها ما سبقت الإشارة إليه: كترابط المذاهب الفلسفية التى كان يظن أنها تشبه ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا (قارن فقرة رقم ١٣٧ من هذا البحث). ومنها إلقاء الضوء على العلاقة بين الفكر واللغة، واعتبار اللغة الوعاء الذى يصب فيه التفكير، أو هى «مشروع الأفكار» على حد تعبير هيجل نفسه، ومنها أيضاً فكرة استقلال العالم عن الذات، وهى الفكرة التى تعتمد عليها الواقعية الآن، فلا شك أن هيجل مهد لها حين أنكر الزعم بأن الأشياء المحسوسة لا توجد إلا فى عالم الشعور والإحساس، أو الوعى، وركز على موضوعية العالم واستقلاله عن الذات، فهو القائل: «إن ريش الطيور متعدد الألوان يرف، حتى ولو لم يره أحد، وغناء الطير يتردد، حتى ولو لم يسمعه أحد، وشجرة كاراثوس التى لا تزدهر إلا ليلة واحدة، والغابات الإستوائية التى تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية، فتنبعث منها عطور فاغمة، كل هذا يفنى، ويسقط دون أن يستمتع به أحد...».

تلخيص لمقولات الفصل الأول من المنطق «الوجود»



تلخيص لمقولات الفصل الثاني من المنطق «الماهية»



تلخيص لمقولات الفصل الثالث من المنطق "الفكرة الشاملة"

الفكرة الشاملة

- الفكر الذاتي
  - الفكرة بما هي كذلك
    - الكلي
    - الجزئي
    - الفردي
  - الحكم
    - الحكم الكيفي
      - موجب
      - سالب
      - معدول
    - حكم الانعكاس
      - فردي
      - كلي
      - جزئي
    - حكم الضرورة
      - حملي
      - شرطي متصل
      - شرطي منفصل
    - حكم الفكرة
      - إخباري
      - احتمالي
      - يقيني
  - القياس
    - القياس الكيفي
      - شكل أول
      - ثان
      - ثالث
      - رابع
    - قياس الانعكاس
      - قياس الكل
      - الاستقراء
      - المماثلة
    - قياس الضرورة
      - حملي
      - شرطي متصل
      - شرطي منفصل
- الفكر الموضوعي
  - الآلية
  - الكيميائية
  - الغائية
- الفكرة
  - الحياة
  - المعرفة
    - المعرفة
    - المناسب
    - الإرادة
  - الفكرة المطلقة

معجم أهم المصطلحات الواردة فى البحث

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
المطلق - وهو يرادف الروح، والفكرة الشاملة وسلسلة المقولات التى يتألف منها العقل الخالص فى ذاته، والمنطق الذى يدرس هذه المقولات يعرض الله فى ماهيته الأزلية (قارن فقرة رقم ١٣١)	Absolute	Absoluti
المطلق هو الوجود - أول تعريف للمطلق - وأول مقولة ينفض فيها نفسه - وهذا التعريف جوهر فلسفة الإيليين . والتعريفات كلها ذاتية أو تحليلية، فهى ليست من صنعنا لكنها تعبير عن طبيعة المطلق نفسه. (فقرة ١٣٧).	The Absolute Being	Absolute ist sein
المطلق هو العدم - التعريف الثانى للمطلق وهو المقولة الثانية فى سير المنطق. وهذا التعريف هو خلاصة الفلسفة البوذية. (قارن فقرة ١٣٧).	The Absolute is Nought	Absolute Nichts

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
المطلق هو الصيرورة . التعريف الثالث للمطلق وهو مركب التعريفين السابقين. ولهذا فهو أول فكرة شاملة، وأول فكرة عينية. وهذا التعريف يلخص فلسفة هيراقليطس. (قارن فقرة ١٣٧).	The Absolute is Becoming	Absolute is Werden
الأساس المطلق. الوجود الخالص هو الأساس المطلق للعالم كله، فهو العقل الخالص ضمناً، أو هو الفكرة الشاملة بالقوة، والمقولة الأخيرة فى المنطق تعتمد عليه، وهو بدوره يرتكز عليها.	Absolute Ground	Absolute Grund
المنهج المطلق - وهو المنهج الجدلى - وهو مطلق لأنه لا يبدأ من فروض، وتحكمه الضرورة العقلية وحدها، وهو مركب المنهج التحليلى (الاستقرائى)، والمنهج التأليفى (الاستنباطى). (قارن فقرة رقم ٣ من هذا البحث).	Absolute Method	Absolute Methode

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Absolute Indiffierence	Absolute Indiffierence	الحيادية المطلقة - عدم التأثر المطلق - خاصية للوجود الخالص الذى يبدأ به المنطق. وهى حيادية ظاهرية فحسب، وهى ترادف المباشرة، وتعبر عن خاصية الضلع الأول فى كل مثلث ولكن فى صورة عقلية خالصة. (قارن فقرة رقم ١٠، ١٣٩، ١٤٠).
Absolute Unterschied	Absolute Ditterence	الاختلاف المطلق - خاصية للعدم الخالص، أو التوسط المطلق، وهى السمة العامة للضلع الثالث فى كل مثلث (قارن فقرة ١٤٠).
Abstrakte	Absolut	مجرد - والتجريد هو خاصية الفهم - ويوصف الأول والثانى فى كل مثلث بالتجريد، فى مقابل الضلع الثالث العينى الذى يشملهما فى جوفه. وعملية التجريد ضرورية للمعرفة، لما تشمله من دقة وتحديد وتمييز بين الأشياء، لكن الوقوف عندها هو الخطأ. (قارن فقرة ١١٠).

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
اللامتناهى الفاسد، أو الكاذب، أو الزائف (مقولة) ويسمى كذلك باللامتناهى الخاص بالفهم، وهو يعتمد على السير فى خط مستقيم، ولذا يسمى أيضاً باللامتناهى ذى الاتجاه الواحد، ويتكون عن طريق رفع الحد باستمرار. (قارن فقرة ١٧٤ من هذا البحث).	Spurious Infinite	Abstrakte Dinseitige Unendlichkeit
الكلى (مقولة)، ويقال أيضاً: الكلية - أحد العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة بما هى كذلك والعاملان الآخران هما: الجزئى، والفردى، وهى ثلاثة عوامل أو لحظات فى فكرة واحدة . (قارن فقرة رقم ٢٨٠ من هذا البحث).	ÚUniversal	Allegemeine
الآخرية - حين يتحول الشىء إلى آخر، ويصبح وجود الآخر، حين يواجه شيئاً ما. (قارن للحالة الأولى ١٧٣ والثانية ١٧٤)، بذاته. ضمناً والضلع الأول فى كل مثلث هو دائماً ضمنى،	Otherness Other in itself	Anderssein Andre An sich

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		ثم يظهر صريحاً أو علناً فى الضلع الثالث الذى يعبر عن ماهيته وحقيقته . وهذا المصطلح يقابل ما هو بالقوة عند أرسطو (قارن فقرة ١٤٤ من هذا البحث).
Anschauung	Intuition	الحدس أو العيان المباشر- طريقة مباشرة للمعرفة يأخذ بها الصوفيون، وأشباه المثاليين . وهويطلق كذلك على اليقين الحسى، باعتباره حدساً مباشراً لموضوعات المعرفة الحسية.
Ansichsein	Being in iself	الوجود فى ذاته، أو الوجود بالذات (مقولة فرعية تقابل الوجود للآخر قارن فقرة ١٧٠): وهاتان المقولتان تتحولان فى دائرة الماهية إلى الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر كعاملين يتألف منهما الشىء . (قارن فقرة ٢٣٧).

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
الجذب (مقولة): وهو يعبر عن الاتصال، ويرتبط دائماً بالطرد الذى يعبر عن الانفصال. ومن الجذب يظهر الكم الخالص، ومن الطرد والجذب يتكون الكم المتصل والمنفصل (قارن فقرة ١٨٣من هذا البحث).	Attraction	Attraktion
الجملة أو المجموعة (مقولة): وهى ترتبط بالاتحاد، ومنهما تظهر مقولة العدد (قارن فقرة ١٩٢ من هذا البحث).	Sum, Amount	Anzahl
يرفع - يجاوز - مصطلح من أهم المصطلحات الهيجيلية وأكثرها شيوعاً، وهويعنى : يلغى ويحتفظ فى وقت واحد، وهذا النشاط المزدوج هو خاصية الضلع الثالث فى كل مثلث، فهو يلغى الاختلاف والتناقض بين الضلعين السابقين ويحتفظ بهما فى وقت واحد [إدراك مباشر خاص باليقين الحسى، وهو الإدراك] الذى يخلو من كل تصور (قارن فقرة ٩٦).	Transcend Cancel Apprehen Sio	Aufheben Auffassen

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
الشرط (مقولة) فى المنطق الكبير، هى ترادف مقولة الأساس فى المنطق الصغير، والمقصود هو أساس الوجود الفعلى، أو تشابك الظواهر بحيث يكون كل منها أساساً (أو شرطاً) لغيرها (قارن فقرة ٢٣٤ - ٢٣٥).	Comdition	Bedingung
الفكرة الشاملة - وهى الدائرة الثالثة من المنطق - وهى مركب الوجود والماهية - وهى أيضاً المركب فى كل مثلث - والفكرة العينية هى فكرة شاملة، وبالتالى فمقولة الصيرورة هى أول فكرة شاملة. والفكرة الشاملة للشىء هى طبيعته العقلية . وهى أيضاً ترادف العقل الخالص . ونسق المنطق كله (فقرة ٨٩).	Notion, Concept	Behriff
الفكر المحدد، أو الفكر الخارجى، أو تفكير الفهم الذى يفصل بين: الأشياء، والأفكار، ويضع حدوداً صارمة، وخاصيته التجريد والانعزال، ووجهة نظره وحيدة الجانب. (قارن فقرة ١٠٨ - ١١٢).	Setermining Reflection	Bestimmende Reflexion

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Bestimmende Grund	Determinate Ground	الأساس المحدد أو المتعين: صورة من الصور التى تشكل فيها مقولة الأساس.
Destimmung	Determination	التعين: وهو يرادف الكيف، ويتحد مع وجود الشيء فى هوية واحدة . وكل تعين سلب كما قال اسبنوزا؛ لأنه تحديد صفات إيجابية للشيء، وحذف الصفات الأخرى. (فقرة ١٦٧).
Besonder	Particular	الجزئى (مقولة) العامل الثانى من العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة بما هى كذلك، وهوليس مقولة منفصلة ولكنه يشكل مع الكلى والفردى لحظات ثلاثة فى مقولة واحدة . (قارن فقرة ٢٧٩ - ٢٨٠).
Bewusstsein	Consciousness	الوعى - وهو ينقسم إلى ثلاث مراحل : (أ) الوعى المباشر (ويشمل الإحساس والإدراك الحسى والفهم).(ب) الوعى الذاتى، (ج) العقل . (قارن فقرة ٩٥ من هذا البحث).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Beziehung	Relation	علاقة ارتباط - والعلاقة تتضمن الاختلاف والتمييز والسلب؛ لأنها لابد أن تكون بين شيئين متميزين بالضرورة .. (قارن فقرة ١٨٢ وأيضاً ٢٢١).
Beziehung auf sich	Self-Relation	العلاقة الذاتية، أو ارتباط الذات بنفسها، أو علاقة الشئ بنفسه، وهى تتضمن تمييزاً بينه وبين نفسه، ومن هذه الفكرة نستنبط: الكثير من الواحدة. (فقرة ١٨٢) . والاختلاف من الهوية (فقرة ٢٢١).
Dasein	Determinate Being	الوجود المتعين (مقولة) وهو القسم الثانى من الكيف. وهو يخرج من الصيرورة التى تصاب بالشلل نتيجة توازن الوجود والعدام واستقرارهما . وهو باختصار الوجود وقد دخل عليه السلب فقطعه شرائح لا حصر لها، وتسمى كل شريحة منها «شيء ما» - أى الوجود الذى له بعض التعين، دون تحديد لهذا التعين (قارن فقرة ١٦٥).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Dasein als oslches	Determinate Being as such	الوجود المتعين بما هو كذلك - وهو يرادف فكرة التعين بصفة عامة، والتعين بصفة عامة هو الكيف (فقرة ١٦٨).
Dasein uberhaupt	Determinate Being in General	الوجود المتعين بصفة عامة:وهو نفس الفكرة السابقة (قارن فقرة ١٦٧).
Denken	Thinking	التفكير - وقد يكون مجرداً كتفكيرالفهم، أوعينياً كتفكيرالعقل، وهويرتبط باللغة، فهى مستودع التفكير. (قارن فقرة ١٢٠.
Diese(Das)	This	هذا أو «الهنا»: والمقصود بها الإشارة إلى الشيء في حالتى وجوده ،أعنى: «هنا»، و «الآن». وهى أبسط مرحلة من الإدراك (قارن فقرة ٩٧).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Ding	Thing	الشيء (مقولة): وهو يتكون من عاملين هما: الانعكاس فى الذات، والانعكاس فى الآخر. أى كما هوفى ذاته، ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى. (قارن فقرة ٢٣٧-٢٤٠).
Ding an sich	Thing in itself	الشيء فى ذاته، ومصدره التركيز على جانب واحد من جوانب تكون الشيء، أعنى: عامل الانعكاس فى الذات. ومن هذا التركيز تظهر هذه الفكرة الأساسية فى فلسفة كانت (قارن فقرة ٢٣٨ من هذا البحث).
Ding und seine Eigenschaften	The Thing and is Properties	الشيء وخواصه (مقولة): وهى انعكاس فى الذات والخصائص التى تميزه عن غيره (قارن فقرة ٢٤١). وهى تحليل عقلى خالص يقابله على الصعيد الإبستمولوجى مرحلة الإدراك الحسى التى تتعرف على خصائص الشيء، أو مجموعة التصورات التى تميزه عن غيره. (قارن فقرة ١٠٥- ١٠٦).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Eigenschaften	The properry	الخاصية: وهى تميز الشيء عن غيره من أشياء، وهى تختلف عن الكيف من حيث إنها لا تتحد اتحاداً مباشراً مع الوجود، بمعنى أن الشيء يمكن أن يفقدها دون أن يفقد وجوده معها. أما الكيف فهو اتحاد مباشر يعبرعن هوية الشيء، بمعنى أنه إذا غاب عنه فقد الشيء وجوده. (قارن فقرة ٢٤٢).
Eines und Vieles	The One & The Many	الواحد والكثير: مقولتان تخرجان من جوف الوجود للذات الذى يؤدى أولاً إلى ظهور الواحد، ومن علاقة الواحد بنفسه يظهر الكثير (قارن فقرة ١٧٩ وفقرة ١٨٢).
Einzeln	Individual	الفردى (مقولة) ويقال أيضاً الفردية - العامل الثالث من العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة بما هى كذلك (قارن فقرة ٢٧٩ - ٢٨٠).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Einheit	Unity	الاتحاد أو الوحدة (مقولة): وهى لا تنفصل عن مقولة الجملة أو المجموع (قارن ترجمة المصطلح Anzahl... وكذلك فقرة ١٩٢ من هذا البحث.
Endliche Endlichkeit	The Finite Finitud	المتناهى (مقولة): وهى تخرج من جوف مقولة الحد (فقرة ١٧٢): [والتناهى (المقولة السابقة) التعين يعنى التحدد] والتحدد يعنى التناهى. (قارن فقرة ١٧٢).
Erscheinuung	Appearance	الظاهر (مقولة): وهو القسم الثانى من دائرة الماهية. والظاهر هو التناقض بين الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر (قارن فقرة ١٦٩).
Etwas Etwas und	Something,	شىء ما (مقولة): وهو أول شريحة من الشرائح التى ينقسم إليها الوجود الخالص بعد خروجه من الصيرورة . (قارن فقرة ١٦٩).

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Anders	Somewhat Something and Other	الشيء والآخر: وهي الفكرة التي يؤدي إليها الحد وتظهر بوضوح في مقولة الآخرية . (قارن فقرة ١٧٣).
Existenz	Existence	الوجود الفعلي (مقولة): وهي تخرج من جوف مقولة الأساس، فالوجود الفعلي هو الوجود مدعوم الأساس، أعني الوجود الذي يمثل عالماً من الاعتماد المتبادل بين الأشياء، وهي مقولة أغنى من الوجود الخالص الفارغ؛ لأنها تتضمن فكرة العلاقات (٢٣٥).
Form und Inhalt	Form and Content	الشكل والمضمون (مقولة): الشكل هو الجانب الظاهري من الشيء، والمضمون هو الجانب الداخلي أو الماهوي منه، لكنهما يتحدان في هوية واحدة؛ لأن الظاهر يتحد مع الماهية في هوية واحدة، فما يظهر هو الماهية (فقرة ٢٥١).

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
الصورة والمادة (مقولة): المادة هى الانعكاس فى الذات، والصورة هى الانعكاس فى الآخر أو الخاصية ... وكل منهما يتحول إلى الآخر (فقرة ٢٤٥).	Form and Matter	Form und Materie
الصورة والماهية: وهى نفس الفكرة التى تعبر عنها مقولة الصورة والمضمون.	Form and Essence	Form und Wesen
ما هو لذاته: مصطلح شائع عند هيجل، وهو خاصية يوصف بها الضلع الثالث فى كل مثلث، وهى ترادف الصريح والعلنى، أو ما هو بالفعل عند أرسطو (فقرة ١٤٤).	For itself	Fur sich
الوجود للذات (مقولة): وهو اللامتناهى الحقيقى، وهو الذى يطوى الآخر فى جوفة، وهو القسم الثالث من الكيف، والفكر هو أصدق مثل له. (١٧٦).	Being for self	Fursichsein

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Gegensatz	Opposition	التضاد (مقولة): وهى مركب مقولتى التنوع والمشابهة والمخالفة (قارن فقرة ٢٣٠).
Gegenstand	Object	الموضوع: والمقصود به أى موضوع أمام الفكر.
Gleichheitund Unglichheit	Likeness and Unlikeness	المشابهة والمخالفة (مقولة): وهى عملية المقارنة الخارجية بين الأشياء، وهذه العملية تعتمد عليها العلوم الجزئية اعتماداً كبيراً (قارن فقرة ٢٣٦-٢٣٧).
Grenze	The Limit	حد (مقولة): وهى تظهر من فكرة التعين، فإذا كان كل تعين سلبا، فالسلب فى هذه الحالة يعنى وضع حد للشىء (فقرة ١٧١). لكن الشىء يحاول أن يجاوز نفسه ليحقق فكرته الشاملة، فتعوقه حدوده، وهنا يصبح الحد عائقاً.. Shranke وهى بالإنجليزية.. Fetter أو .. Barrier.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Grund	ÔThe Ground	الأساس (مقولة): وهومركب الهوية والاختلاف، وهو الذى يعبر عن حقيقتهما، وهو يؤدى إلى مقولة الوجود الفعلى، فالوجود يظهر حين تكتمل أسسه أو شروطه (فقرة ٢٣٤).
Identisch	Identical	الهوى، أو الاتحاد الذاتى، أو العلاقة الذاتية أو الارتباط بالذات (فقرة ١٨٢ وفقرة ٢٢١).
Identitat	Identity	الهوية (مقولة): وهى أول مقولة فى دائرة الماهية، وهى تظهر من اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة كماتشير مقولة القدر. ولكن الهوية لا تنفصل عن الاختلاف، والهوية الصورية المجردة كما توجد فى المنطق الصورى، هى هوية الفهم. (فقرة ٢١٥).
Idifferenz	Indifference	الحيادية: عدم التأثر، وهى الصورة التى توجد عليها المقولة فى البداية،

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		وهى أيضاً خاصية الضلع الأول فى كل مثلث (فقرة ١٢٣ وقارن نقدها ٤١١).
Kategorie	The Category	المقولة: والمقولات عند هيجل هى النسيج الذى يتألف منه العقل الخالص، وهى عامة وشاملة وموضوعية ومستقلة عن الإنسان - وهى تعريفات ذاتية للمطلق - وخطوات فى المنهج الجدلى (قارن ١٢٥ - ١٣٣ . ونقدها فقرة ٤٠٧ - ٤٠٨).
Kraft	The Force	القوة: وهى الكلى الخالص، أو غير المشروط، أو القانون (قارن فقرة ١٠٧).
Kraft und (Ihre) seine Ausserung	Force and its Manifectation	القوة ومظهر تحققها (مقولة): القوة هى الجانب الداخلى من الشىء، ومظهر تحققها هو الجانب الخارجى منه، لكنهما متحدان فى هوية واحدة، فما يظهر من الشىء هو الكامن فيه

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
(قارن ٢٥٨ - ٢٦٠). والفصل بينهما يجعلهما تجريدات خاوية فارغة، وهى العملية التى يقوم بها الفهم، وهى تقابل على الصعيد الإبستمولوجى مرحلة الفهم . (قارن فقرة ١٠٧).		
المنطق: وهو عند هيجل دراسة لنسيج العقل الخالص كما هو فى ذاته، ومن هنا فهو لا يدرس صور الفكر وحدها، لكنه يدرس مضمونها أيضاً، فكل مقولة تحوى فى جوفها مقولة أخرى، وحركة العقل الخالص حين يفض المقولات هى المنهج الجدلى، ودراسته هى موضوع المنطق. (قارن فقرة ٦).	Logic	Logik
القدر (مقولة): هو اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة، وهو يعنى التناسب بينهما، فكل شىء له قدر معين من الكم، يقابله قدر معين من الكيف، ومنهما معاً يتكون الموجود،	Measure	Mass

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		ومن هنا كان القدر هو القسم الثالث والأخير فى دائرة الوجود، يمثل حقيقة الوجود وماهيته الأساسية، ومنه نصل إلى الماهية . (١٩٩ - ٢٠٦).
Meinung	opinion	رأى: ظن، مقصد لا يمكن تحقيقه (فقرة ١٠٢).
Nenge	Multitude	وفرة - تعدد - كمية تظهر كما فى مقولة العدد الذى يتألف من وحدات علاقاتها خارجية (قارن فقرة ١٩٣ - ٢٤٤).
Mengen Verhaltins	Quantative Ratio	النسبة الكمية (مقولة): وهى مركب مقولتى الدرجة والتسلسل الكمى اللامتناهى، وهى تعبر عن اللامتناهى الحقيقى فى الكم، وتقابل الوجود للذات فى الكيف. (فقرة ١٩٨) ولهذا فهى تؤدى إلى ظهور الكيف من جديد (فقرة ١٩٩).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Mittelbar	Mediate	متوسط : خاصية الضلع الثانى فى كل مثلث (قارن فقرة ١٣٩ - ١٤٠).
Negativitat	Negation	السلب: وهو مرادف للتوسط- وهو خاصية الضلع الثانى فى كل مثلث (١٣٩) وهو همزة الوصل بين الضلع الأول والثالث، وهو يطلق على العملية الجدلية كلها، وهو بهذا مرادف للجدل، بالمعنى الضيق للكلمة. (فقرة ١٢١).
Nemesis	———	آلهة النقمة فى الديانة اليونانية: وهى تمثل قداسة القدر فى الشعور الدينى عند اليونان (قارن فقرة ٢٠٠).
Nichts	Nothing	العدم (مقولة): وهى الضلع الثانى فى أول مثلث؛ ولهذا فهى تمثل الاختلاف المطلق، والتوسط الخالص والسلب، ومقولة العدم وحدها ليست إلا تجريداً فارغاً لا حقيقة له، فلا تظهر حقيقته وماهيته إلا فى اتحاده

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		مع الوجود. وهذه الوحدة هى الصيرورة (قارن فقرة ١٥٧ - ١٦٢).
Qualitat	Quality	الكيف - القسم الأول من دائرة الوجود - وهو يمثل الضلع الأول المباشر. فالكيف هو: اتحاد مباشر مع الوجود، ولهذا فهو يرادف التعين (١٦٨).
Quantitat	Quantity	الكم - وهو القسم الثانى من دائرة الوجود، وهو خاصية للوجود إلا أنه خاصية خارجية، بمعنى أن تغير الكم لا يفقد الشيء وجوده (فقرة ١٨٦ - ١٨٧) وينقسم الكم إلى ثلاثة أقسام : الكم الخالص، الكمية، الدرجة (قارن فقرة ١٨٧).
Reflexion in sich	Inro-Reflection	الانعكاس الذاتى أو الفكر الذاتى - وهو القسم الأول من دائرة الماهية الذى يطلق عليه كذلك اسم «الماهية» باعتبارها أساساً للوجود (فقرة

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		٢١٤), حاشية ص ١٦٦.
Reflexion	Reflection	الانعكاس والتفكير: وهما مرتبطان، وكل منهما يدل على الآخر. فالتفكير هو نفسه انعكاس (قارن فقرة ١١٨).
Relative	Relative\	نسبى : جميع المقولات فى دائرة الماهية نسبية، بمعنى أن كلاً منها تشير صراحة إلى الأخرى، ولا نفهم إلا بها (قارن فقرة ٢٠٩).
Relativitat	Relativity	النسبة، وهى الفكرة السائدة فى القسم الثانى من المنطق - أعنى الماهية.
Repulsion Und Attraction	Repulsion and Attraction	الطرد والجذب : آخر مقولة فى الكيف (فقرة ١٨٣). وراجع ما قيل عن الجذب.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Ruhig	poised, Steady	متوازن، مستقر : والاتحاد المتوازن هو مثل اتحاد الوجود والعدم فى مقولة الصيرورة، وهو الاتحاد الذى يصيب كلاً منهما بالفشل فتتوقف الحركة أو الصيرورة (قارن فقرة ١٦٥).
Schein	Show	مظهر : القشرة الخارجية أو السطح الظاهرى للشىء
Schlechte Unend Lichkeit	Spurious Infmite	اللامتناهى الفاسد أو الكاذب (مقولة): وهو اللامتناهى المجرد الخاص بالفهم (قارن فقرة ١٧٤).
Sein	Being	الوجود : وهى تطلق بثلاثة معان (أ) الدائرة الأولى من المنطق (ب) القسم الأول من هذه الدائرة (ج) أول مقولة فى هذا القسم . والوجود هو الضلع الأول فى المنطق، وهو يمثل المباشرة والاستقلال.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Sein Fur sich	Being forself	الوجود للذات (مقولة) (فقرة ١٧٤ وفقرة ١٧٨). وقد سبق ذكرها.
Sein in sich	Being in itself	الوجود بالذات أو فى الذات (مقولة فرعية) سبق ذكرها.
Sein fur Eines	Being for The One	الوجود للواحد: وهى مقولة الواحد وقد سبق ذكرها.
Sollen	Ought to be	ينبغى أن يكون: الطبيعة العقلية للشىء، أو فكرته الكاملة التى يحاول أن يصل إليها، لكن حدوده تمنعه، ويصبح الحد عائقاً.
Schluss	Syllogism	القياس: والقياس عند هيجل هو تطوير لمضمون العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة بما هى كذلك - وهو تطوير يظهر فى الحكم ويكمل فى القياس. والقياس عنده ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الكيفى (الوجود المتعين)، والانعكاس، والضرورة . (قارن فقرة ٣٠٥).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
des Daseins	Qualitative Syllogism	قياس الوجود المتعين، أو القياس الكيفى: أول الأنواع الثلاثة، وله ثلاثة أشكال, الأول (الفردى - الجزئى - الكلى) والثانى (الجزئى - الفردى - الكلى) والثالث (الفردى - الكلى - الجزئى) ويضاف إليها شكل رابع وهو القياس الرياضى . (قارن ٣٠٩ - ٣١١).
der Reflexion	Syllogism of Reflection	قياس الانعكاس: النوع الثانى من أنواع القياس، وهو يضم ثلاثة أنواع هى :قياس الكل، وقياس الاستقراء وقياس المماثلة (قارن فقرة ٣١٢ - ٣١٥).
der Notwon-digkeit	Syllogism of Necessity	قياس الضرورة: النوع الثالث والأخير من أنواع القياس. ينقسم إلى ثلاثة أنواع هى : القياس الحملى، والقياس الشرطى المتصل، والقياس الشرطى المنفصل (قارن ٣١٦، ٣١٩).

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
انتقال، عبور (من مقولة إلى أخرى).	Transition	Ubergehen
التناهى...	Infinity	Unendlichkeit
مباشر: خاصية للضلع الأول فى كل مثلث، والمباشرة تعنى دائماً الاستقلال الظاهرى وعدم الإشارة إلى الآخر (قارن فقرة ١٣٩).	Immediate	Ummittelbar
مباشرة: نفس الفكرة الواردة بالمصطلح السابق.	Immediacy	Unmittelbar Keit
تمييز - اختلاف (مقولة): وهى ترتبط ضرورة بمقولة الهوية، ولا معنى لها بدونها، فكل منهما حد نسبى يشير إلى الآخر (قارن ٢٢١ - ٢٣٥).	Distinction	Unterschied
عملية التفرد حين تفض المقولة مكنوناتها فتتشكل فى غيرها	Differentiation	Unterschiedenheit

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		وأوضح مثل لها مقولة الفكرة الشاملة بما هى كذلك التى كل فى الكلى والجزئى والفردى . (فقرة ٢٧٩ - ٢٨٠).
Urteil	Judgement	حكم - وهو يعنى حرفياً: الانقسام الأصيل، والمقصود إنقسام الفكرة الشاملة على نفسها فتكون عواملها الثلاثة الأنواع المختلفة من الحكم (فقرة ٢٨١ - ٢٨٦)، وهو ينقسم إلى أربعة أنواع هى :الحكم الكيفى - حكم الانعكاس - حكم الضرورة - حكم الفكرة .
der Inharenz	Judgem. of Inherence	حكم الملازمة: أول أنواع الحكم ويسمى إلى كذلك الحكم الكيفى، وأيضاً حكم الوجود المتعين، وينقسم ثلاثة أقسام (الحكم الموجب، والسالب، والمعدول) (قارن فقرة ٢٨٧ - ٢٩١).

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
أحكام الانعكاس: النوع الثانى من الأحكام، وينقسم إلى : (الحكم الفردى - الحكم الجزئى - الحكم الكلى) (قارن فقرة ٢٩٣ - ٢٩٥).	Judg. of Reflection	der Reflexion
حكم الضرورة: النوع الثالث من الأحكام، وينقسم إلى (الحكم الحملى، الشرطى المتصل، الشرطى المنفصل . (فقرة ٢٩٦ - ٢٩٨).	Judgem. of Necessity	der Notwen-digkeit
الآخرية (مقولة): تحول الشىء إلى الآخر، وتحول الآخر إلى شىء مما يؤدى إلى ظهور اللامتناهى الفاسد. (قارن فقرة ١٧٣).	Alterabitity	Veranderlich-keit
الإضافة (مقولة): وهى المركب من عالم الظاهر والمضمون والصورة، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية هى (الكلى والأجزاء - القوة ومظهرها - الجوانى والبرانى) (فقرة ١٥٣ والفقرة ١٦٣).	Correlation	verhaltnis

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
متوسط: خاصية للضلع الثانى فى كل مثلث (فقرة ١٣٩).	Mediate	Vermittelt
التوسط: وهو يرادف السلب.	Mediation	Vermittlung
العقل: وهو مركب الوعى المباشر، والوعى الذاتى (قارن فقرة ١١٥) وخصائصه التوحيد بين المختلفات، ولكنه يحفظ الاختلاف داخل هذا الوصف (قارن فقرة ١١٧). وينقسم إلى الفهم - والعقل الجدلى أو السلبى- والعقل الإيجابى، وهى ثلاث خصائص لأى مثلث جدلى (قارن فقرة ١١٨).	Reason	Vernunft
الفهم: وهو جزء من العقل يتميز بالتحديد، والدقة ووضع الفواصل بين الأفكار والأشياء وعزلها بعضها عن بعض (قارن فقرة ١١٠) . والخطوة الأولى فى كل مثلث توصف بأنها من عمل الفهم (قارن فقرة ١١١) وهو خاص بالمتناهى، وطريقة الفهم فى	Understanding	Verstand

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		التفكير هى التجريد، وهو منهج الميتافيزيقا القديمة (قارن فقرة ١٣٤).
Vorstellung	Prsentation	التمثل - أو الفكرة العامة، أو الظن: وهى تدل غالباً على التمثلات الحسية فى أذهان الناس . تختلط الفكرة بمعناها العقلى الذى يدل على الحقيقة الموضوعية بهذه التمثلات (قارن فقرة ٣٣٢).
Wahrheit	truth	الحقيقة: وهى ترابط النسق كله.
Werden	Becoming	الصيرورة (مقولة): المركب من الوجود والعدم، وأول فكرة عينية، وثالث تعريف للمطلق (قارن فقرة ١٧١، ١٧٢).
Wesen	Essence	الماهية (مقولة): وهى الدائرة الثانية من المنطق وهى تمثل بين، الوجود، والفكرة الشاملة - الضلع الثانى،

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		والتوسط - والخاصية التى تسود هذه الدائرة هى النسبية والانعكاس، نسبية المقولات وانعكاسها (قارن فقرة ٢٠٧، ٢١٣).
Wesenheiten	Essentialities	الماهويات أو تحديدات الفكر أو المبادئ الخالصة، وهى: الهوية، والاختلاف، والتنوع، والأساس ... إلخ. (قارن فقرة ٢١٥ - ٢٣٦).
Wesentlich Und Unwesentlich	Essential And Unessential	الماهوى وغير الماهوى: فكرتان مرتبطتان تعبران عن أول جانب لدائرة الماهية بعد مقولة القدر. (قارن فقرة ٢٠٩ - ٢١٠).
Widerspruch	Contradiction	التناقض (مقولة): مركب الهوية والاختلاف، هو التضاد ويصل التضاد إلى قمته فيصبح تناقضاً (فقرة ٢٣٠ - ٢٣٣).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
Wirklich	Actual	الحقيقى الواقعى، أو الموجود بالفعل: وهو الذى يعبر عن الاتحاد بين ماهية الشىء ووجوده الفعلى، وإذا عبر الشىء عن هذا الاتحاد يصبح عقلياً ومن هنا قال هيجل : «كل حقيقة واقعية» عقلية، وكل عقلى حقيقة واقعية . (قارن فقرة ٢٦٤، ٢٦٥).
Wirklichkeit	Actuality	الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل، القسم الثالث والأخير من دائرة الماهية، وفيه تصل الماهية إلى تمامها فيتحد الظاهر والباطن، والجوانى والبرانى ... إلخ ويؤثر كل منهما فى الآخر فنصل إلى التفاعل الذى يتجلى فى عالم الروح، وفى العلاقات البشرية، وهكذا تنتقل إلى الفكرة الشاملة - وتنقسم الحقيقة الواقعية إلى (الجوهر والعرض - السبب والنتيجة) يجمع بينهما التفاعل (قارن فقرة ٢٧٤ إلى فقرة ٢٧٨).

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
علم: معرفة ويستخدم هيجل كلمة العلم بالمعنى الواسع الذى يكاد يرادف المعرفة، أو الفلسفة بمعناها الدقيق، وعلى ذلك فالمنهج العلمى، والنسق العلمى .. إلخ هو المنهج الفلسفى أو المنهج الجدلى، والنسق العلمى هو نسق الفلسفة . (قارن فقرة ٦، وحاشية ص ٦).	Knowledge	Wissen

المراجع

أولاً : المراجع العربية

١ - إبراهيم (دكتور زكريا) : «كانت أو الفلسفة النقدية» مكتبة مصر، عام ١٩٦٣.

٢ - إبراهيم (دكتور زكريا) : «الظاهر والباطن في فلسفة هيجل» العدد ١٠٠، أبريل ١٩٦٥.

٣ - إبراهيم (دكتور زكريا) : «المنهج الجدلى عند الفيلسوف هيجل» مجلة العربى العدد ١٨ مايو ١٩٦٥.

٤ - إبراهيم (دكتور زكريا) : «فلسفة الفن عند هيجل» المجلة العدد رقم ١٠٧ نوفمبر سنة ١٩٦٥.

٥ - إبراهيم (دكتور زكريا) : «فلسفة التاريخ عند هيجل » مجلة العربى العدد ٨٢ سبتمبر سنة ١٩٦٥.

٦ - إبراهيم (دكتور زكريا) : «فلسفة السياسة عند هيجل» مجلة العربى العدد ٨٦ يناير سنة ١٩٦٦.

٧ - أدهم (الأستاذ على) : «فلسفة التاريخ لهيجل» العدد الثانى من المجلد الخامس من سلسلة تراث الإنسانية. القاهرة. فبراير ١٩٦٧.

٨ - إشفيتزر (ألبرت) : « فلسفة الحضارة» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة مطبعة مصر مارس ١٩٦٣.

٩ - الأهوانى (الدكتور أحمد فؤاد) : «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه. القاهرة ١٩٥٤.

١٠ – الأهوانى (الدكتور أحمد فؤاد): «أفلاطون» العدد الخامس من سلسلة نوابغ الفكر العربى – دار المعارف – القاهرة.

١١ – أمين (الدكتور عثمان) : «ديكارت» ط ٣ .مكتبة النهضة- المصرية القاهرة ١٩٥٣.

١٢ – أمين (الدكتور عثمان) : «نقد العقل الخالص لكانت» سلسلة تراث الإنسانية العدد ١٢ من المجلد الأول ديسمبر ١٩٦٣.

١٣ – أمين (الدكتور عثمان) : «الفلسفة الرواقية» ط ٢. مكتبة النهضة المصرية- القاهرة ١٩٥٩.

١٤ – بدوى (دكتور عبد الرحمن) : «شلنج» دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٥.

١٥ – بدوى (دكتور عبد الرحمن) «الزمان الوجودى» الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة عام ١٩٥٥.

١٦ – بدوى (دكتور عبد الرحمن) : «شوبنهور» الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٥.

١٧ – بدوى (دكتور عبد الرحمن) : «ربيع الفكر اليونانى» مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

١٨ – بدوى (دكتور عبد الرحمن) : «خريف الفكر اليونانى» مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٦.

١٩ – برلين (إيسيا) : «كارل ماركس» ترجمة الأستاذ عبد الكريم أحمد القاهرة – دار القلم.

٢٠ – التهانوى: «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة كلكتا ١٨٩٢م.

٢١ – الجرجانى: «التعريفات» القاهرة ١٣٢١هـ.

٢٢ – جيمس (وليم) : «العقل والدين» : الجزء الثانى من إرادة الاعتقاد.

ترجمة الدكتور محمود حب الله . دار إحياء الكتب العربية -عيسى البابى الحلبى - القاهرة ١٩٤٩.

٢٣ - راسل (برتراند) : «تاريخ الفلسفة العربية» ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود الجزء الأول لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٤.

٢٤ - راسل (برتراند) : «مشاكل الفلسفة» ترجمة دكتور محمد عماد الدين إسماعيل ودكتور عطية محمود هنا ، القاهرة مطبعة دار الشرق ١٩٤٧.

٢٥ - راندل (جون هرمان) : «تكوين العقل الحديث» ترجمة الدكتور جورج طعمة (في مجلدين) : «دار الثقافة ببيروت» مطبعة دار الكتب سنة ١٩٥٨.

٢٦ - زكريا (الدكتور فؤاد) : «اسبنوزا» دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢.

٢٧ - الزمخشرى: «أساس البلاغة» - القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية ١٩٣٣.

٢٨ - سارتر (جون بول) : «الوجود والعدم» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى - دار الآداب بيروت - أغسطس ١٩٦٦.

٢٩ - سارتر (جان بول) : «المادية والثورة » ترجمة الأستاذ عبد الفتاح الديدى دار الآداب ببيروت ١٩٦١.

٣٠ - سلامه (بولس) : «الصراع في الوجود » دار المعارف - القاهرة ١٩٥٣.

٣١ - شبل (الأستاذ فؤاد) : «رأس المال لكارل ماركس» سلسلة تراث الإنسانية العدد الأول من المجلد الخامس يناير ١٩٦٧.

٣٢ - الشنيطى (دكتور محمد فتحى) : «ظاهريات الفكر لهيجل» سلسلة تراث الإنسانية، العدد التاسع من المجلد الثانى - القاهرة سبتمبر ١٩٦٤.

٣٣ - الشوباشى (محمد مفيد) : «الفلسفة السياسية»- دار الكشاف-

ببيروت سنة ١٩٥٥.

٣٤ - الفيروزبادي : القاموس المحيط - الجزء الثالث، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩١٣.

٣٥ - كاوفمان (فلتر) : «هيجل» في الموسوعة الفلسفية المختصرة - الترجمة العربية بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣.

٣٦ - كرم (يوسف) : «تاريخ الفلسفة اليونانية»القاهرة . لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٣.

٣٧ - كرم «يوسف» : « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » - القاهرة دار الكاتب المصرى ١٩٤٦.

٣٨ - كرم (يوسف) : «تاريخ الفلسفة الحديثة» القاهرة - دار المعارف بمصر ١٩٤٩.

٣٩ - كولنجوود (ر . ج .) « فكرة التاريخ » ترجمة الأستاذ محمد بكير خليل لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥٧.

٤٠ - لويس (جون) : «مدخل إلى الفلسفة» ترجمة الأستاذ أنور عبد الملك الدار المصرية للكتب - القاهرة ١٩٥٧.

٤١ - ماركيوز (هربارت) : «حقيقة الجدل» مجلة ديوجين - نوفمبر ١٩٦٠ القاهرة دار القلم.

٤٢ - ماركيوز(هربارت) : «الماركسية السوفياتية» ترجمة الأستاذ جورج طرابيشي دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٥.

٤٣ - مجمع اللغة العربية: «المعجم الوسيط» الجزء الأول القاهرة - مطبعة مصر ١٩٦٠ - ١٩٦٢ .

٤٤ - محمود (دكتور زكى نجيب) «المنطق الوضعى» الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١.

٤٥ - محمود (دكتور زكى نجيب) : «نحو فلسفة علمية» مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨.

٤٦ - محمود (دكتور زكى نجيب) : «قصة الفلسفة اليونانية» لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة .

٤٧ - محمود (دكتور زكى نجيب) : « قصة الفلسفة الحديثة » لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٩.

٤٨ - وولش (و.هـ) : «مدخل لفلسفة التاريخ» ترجمة الأستاذ أحمد حمدى محمود . مؤسسة سجل العرب - القاهرة ١٩٦٢.

٤٩ - يوسف موسى (الأستاذ حسين) وعبد الفتاح الصعيدى : الإفصاح في فقه اللغة - القاهرة ١٩٢٩.

٥٠ - الكتاب المقدس.

ثانياً : المراجع الأجنبية

١ – مؤلفات هيجل

1 - G.W.F. ·Hegel: " Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften in Granedrisse." Neu Herausgegeben von G. Lasson. F. Meiner Leipzig; 1930.

2 - G.W.F. Hegel: " Science of logic" Tran. by W. H. johnston & L.G. Struthers. Two Velumes. Georhe Allen& Unwin Second Impressiion London 1951.

3 - G.W.F. Hegel: Encyclopaedia: " The Logic of Hegel" Translated From The Encyclopaedia of philosophical sciences; By William Wallace Oxford University Press second Edition London 1959.

4 - G.W.F. Hegel: " Science de La Logique " Trad. Integrale par s. jankelevitch 2 Vols. Aubier.

5 - G.W.F. Hegel: " precis de I Encyclopedic des sciences philosophiques" Traduit de L Allemand par J. (Gibelin. Libraire philosophique paris 1952.)

6 - G.W.F. Hegel: " The philosophy of Right" tran. by T.M. Knox oxford At the Clarendon press 19521.

7 - G.W.F. Hegel: " La philosophic de la Droit" Traduit de L Allemand par Andre Kaan Gallimard 1940.

8 - G.W.F. Hegel: " Early Theological Writings" Translated by

T.M. Knox & Richard Kroner. The University of Chicago press (Chicago 1948)

9 - G.W.F. Hegel: " L Esprit Du Christianisme et son Destin" Traduction par jacques Martin. Libraire philosophique; paris 1948.

10 - G.W.F. Hegel: " The phenomenology of Mind" Translated by Sir james Baillies . George Allen & Unwin LTD London Fifth Impression 1961.

11 - G. W. F. Hegel: " La phenomenologie de la Esprit". Trduction par jean Hypolote 2 Vols. Aubier paris.

12 - G. W. F. Hegel: " Lectures on The philosophy of Religion". Routledge & Kegan paul; second Edition. Translated by E.B. spiers & B. sandersom 3 Volumes London 1962.

13 - G.W.F. Hegel: " Les preuves de I Existence de Dieu " Trad. par Henei Niel - aubier.

14 - G.W.F. Hegel: " lectures on The History of philosophy." Tran. by E.S. Haldane & Frances H. simson 3 Vols. Routledge & Kegan paul LTD Second Impression London 1955.

15 - G. W. F. Hegel: " Doctrine of Formal logic ". Eng . tran. Bv Herry S. Macran; Clarendon press; London.

16 - G. W. F. Hegel: " Logic of World and Idea." Eng. Tran. By H.S. Macran; Glarendon Press London; 1929

ب - مراجع عن هيجل

1 - Adams (George ,p.): " The Mystical Element in Hegels Early Theological Writings. " Berkeley 1910.

2 - Anderson (J.) :" The place of Hegel in The History of philosophy. " Sydney Univer. Reprints. series XII. 1939.

3 - Archambault (paul) : " Hegel : Choix De Textes Et Etude Du Systeme philosophique. " paris . Louis Michaud . (Les Grands philosophes Francais Et Etrangers).

4 - Cresson(Andre) : " Hegel : Sa Vie Et son Oeuvre." paris. 1949.

5 - Eric Weil : " Hegel Et L Etat." Libraire philosophique, paris 1950.

6 - Findlay (J.N.): "Hegel : A Re Examination." George Allen & Unwin L.T.D. London . 1958.

7 - Foster (M.B.) :" The political philosophies of plato and Hegel. " 1935.

8 - Friedrick (Karl; J.) " The philosophy of Hegel ." The Modern Library, New . York. 1953.

9 - Hyppolite (Jean) : " Logique Et Existence: Essai Sur La Logique De Hegel. " paris. 1953.

10 - James Baillie: " Hegel" in Encyclopaedia of Reliogn & Ethics.

11 - J. Royce : " Lecture on Modern Idealism. " Newhaven 1919.

12 - karl R; ppopper : " The Open society And its Enemy. " Vol. 2 London , George . Routledge & sonss L.T. D. 1945.

13 - Kaufmann (W.) " Hegel : Reinterprtation . Texts. And Commentary." Boubloday & Company. N.Y. 1965.

14 - Kojeve (Alexandre) : " Introduction A La Lecture De Hegel." Gallimard. paris. 1947.

15 - Kroner (R.) : " Hegels philosophical Development in Early Theological Writing ." chicago 1949.

16 - Marcuse (Herbart): " Reason And Revolution: Hegel and The Rise of Social Theoty." Routledge & Kegan paul L.T.D. London 1940.

17 - Marietti (Angele) : " La pense De Hegel," Bordas, 1957.

18 - Mctaggart (J.M.E.) : "Studies m The Hegelian Dialectic." Cambridge University press; London. 1922.

19 - Mctaggart (J.M.E.): " A Commentary on Hegels Logic." Oxford.Clarondon press. London 1959.

20 - Meyers (H.A.): " Spinoza Hegel paradox." Cornell University press, 1944.

21 - Mure (G.R.G.): " Introduction To Hegel." Oxford. Clarondon press London. 1959.

22 - Mure (G.R.F.) " A study of Hegela Logic." Oxford Clarendon press London. 1959.

23 - Niel (H.) : " De La philosophie De Hegel." aubier. Editions Montaigne. paris.

24 - Orynski (Wanda) : " Hegel: An Annotated Selection." peter Owen London. 1960.

25 - Reyburn (H.A.): " The Ethical Theory of Hegel." Oxford Clarendon press. London. 1921.

26 - R. Garaudy : " Contradiciton Et Totalite Dans La Logique De Hegel." (Revue philosophique . Janvier Mars 1964.)

27 - Stace (W. T.) :" The philosophy of Hegel: A synthetic Exposition." Macmillan. London 1924.

28 - T. M. Knox: "Hegel in the Encyclopaedia Britanica Vol. xi 1966.

29 - V . I . Lenin : " philosophical Notebooks . " Collected Works , volume 38; Foreign Languages publishing House Moscow 1963.

30 - Wahl (Jean) : " La Malheur De La Conscience Dans La philosophie De Hegel " Deuxieme Edition; presses Universitaires De France paris 1951.

31 -Wallace (W): " prolegomena To The study of Hegels philosophy And Especoally of His Logic." Oxford Clarendon press. London. 1931.

ج - مراجع عامة

1 - A . C . Ewing : " Idealism: A Critical survey . " Methuen Third Edition, London 1961.

2 - A . E . Taylor : " Ekements of Metaphysics " Methuen London, Thirteenth Edition, 1952.

3 - Aiken (H.D.) :" The Age of Ideology." A Mentor Book K.Y. 1955.

4 - C.C.Webb: " A History of philosophy. " Oxford Univer . press (The Home University Libray.)

5 - D . W . Hamyln : " Sensation And perception : A History of the philosophy of perception . " International Library , London 1961.

6 - Edward Zeller : " Outlines of The History of Greek philosophy. " Tran; By L.R. palmer Thirteenth Edition London. A Meridian Book N.Y. 1955.

7 - E.W.E. Tomlin : " The Great philosophers. " Skeffingrton & son London.

8 - Gorden H. Clark : " Thales To Dewey : A History of philosophy. " Houghton Miffin Comp . Boston, 1957.

9 - Goston Formmel: " Etudes De Theologie Moderne." paris 1909.

10 - Harold Hoffding: " A History of Modern philosophy . " En ; Tran . By B. E. Meyer Vol 2 N . Y . 1950 The Humanities press.

11 - J. Bronowski & Bruce Mazkich : " The Western Intellectual

Tradition From Leonarde To Hegel. " Harper & Brothers, New York, 1960.

12 - J. Burnet: " Early Greek philosophy." Fourth Edition London 1948.

13 - J. Burnet: " Greek philosophy." Macmillqn and Co. Limited, London 1943.

14 - Jean Wahl: " The philosophers Way. " Oxford university press New York , 1948.

15 - J . E . Turner ;'A Theory of Direct Realism and The Relation of Realism To Idealism G . Allen & Unwin L . T . D . London, 1925.

16 - Jules De Gaultier : " From Kant to Nietzahe. " Tran. By Gerald H . Spring. peter owen ; London 1960.

17 - K. Freeman : " Ancilla To The pre- Socratic philosophers. ' Oxford London 1948.

18 - Merz (J. T.) : " A History of European Thought in The Nineteenth Century . " William Blackwood & Sons; London 1912 . (4 Vols).

19 - M.E. Taylor : " Greek philosophy " . London Oxfor Univer. press 1945.

20 - Muirhead (J.A.) " The platonic Tradition of Idealism in anglosaxon philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America. " G. Allen & Unwin London ; 1931.

21 - Murray (A. R. M.): " An Intrlduction To political philosophy. " Chen & West L . I . D . London , 1953

22 - Otto pfleiderer : " The Development of Theology in Germany

Since Kant . " Eng .Tran . By J .Frederick smith . (George Allen & unwin L . T . D . Dandon 1923.

23 - Paul Roubiczek : " Existentialism : For and Against. " Cambridge University press; London ; 1964.

24 - Paul sandor : " Histoire De La Dialectque ." paris, 1924.

25 - plato: Dialogues; Everymans Library N. 456.

26 - Plato : The Repubilc En. Tran. By Lindsay J.M. Dent & Sons L.T.D. London 1926.

27 - Raclhakrishnan : " History of The philosophy Eastern And Western. " London Allen & Unwin , 1957. Vol 2.

28 - R. G. Collingwood : " An Essay on Metaphysics . " Clarendon press, London 1962.

29 - Robert Adamson : " A short History of Logic . " William Blackwood & Sons, London 1911.

30 - Runes; D.D: " Twintieth Century philosophy. " New York philos. Library; 1947.

31 - Russell (B.) : " History of Western, philosophy . " London allen & Unwin, Fourthimpression, 1954.

32 - Russell ; B . " Wisdom of The West : A Historical Survey of Western philosophy in its soial and political setting " Edited By Dr . paul Foulkers Afawçett premier Book , Now york 1960.

33 - Theodore Gomperz : " the Greek Thinkers : A Study of Ancient philosophy . " Eng. Tran. By laurie Magnus London 1949.

34 - Willi Durant: " The Story of philosophy." pocket Book N.y. 1943.

35 - W.T. Sace:" A Critical History of Greek philosophy." London; 1941.

36 - W. Windelband : " A history of philosophy. " Eng. Trans. By J.H. Tufts N.Y. Macmillan G. 1901 Second Edition.

37 - Xenophon: " Memorabilia of socrates." Everyman; N. 457.

د - مراجع عن الماركسية

1 - " Fundamenatals of Marxism Leninism. " Edited By Clemens Dutt. progress publishers; Moscow; 1964.

2 - F . Engels : " Dialectics of Nature. " F. L. p. H. Moscow, 1954.

3 - F. Engels : " Anti-Duhring : Herr Eugen Duhrings Revolution In Science". F . L. P. H. Moscow, 1962.

4 - " Man, Scence, And Society, " By G. Shakhnazarov and Others. progress publishers, Moscow, 1965.

5 - G. politzer , Guy Besse, & Maurice Caveing: " principes Fondamentaux De philosophie. " Editions Socciales, paris, 1954.

6 - J. Stalin: " Dialectical and Historical Materialism" . Lawrence & Wichart L.T. D. London, 1934.

7 - Kart Marx: " Capital" Vol; I; progress publishers Moscow 1965.

8 - Kart Marx : " The poverty of philosophy. " Foreign Languages publishing House; Moscow; 1962.

9 - K. Marx & F. Engels : " The Holy Family or the Critique of Critical Critique". F.L.P.H. Moscow . 1956.

10 - K Marx & F. Engels : " The German Ideology." progress puloshers; Moscow 1964.

11 - K . Mark & F. Engles : Selected Correspondence progress publishers. Moscow . 1964.

12 - K . Mark & F . Engels: Selected Works . 2 Vols Foreign Lang. publish . House, Moscow, 1962.

13 - O. Yakhot : " What is Dialectical Materialism " . progress pub. Moscow. 1965.

14 - V.I. Lenin : Selected Works .3 Vols. F.L.P.H. Moscow 1960.

15 - v. I. Lenin : Collected Works Vol. 38. F. L. P. H. Moscow, 1963.

16 - V. I. Lenin : " Materialism & Empirio - Criticism. " F. L. P. H. Moscow, 1957.

17 - V . I . Lenin : " Marx, Engels, Marxism . " progress publishers, Second, Edition, Moscow, 1965.

18 - V. Afanasyev: " Marxist philosophy. " progress publishers, second Edition, Moscow, 1965.

هـ - قواميس ودوائر معارف

1 - Andre Laland: " Vocabulaire Technique Et Critique De La philosphie. " presses Universitaire De France, paris, 1951.

2 - D.D. Runes : " The Dictionary of philosophy."

3 - Edmond Goblot: " Le vocabulaire philosophique. " paris, 1908.

4 - Encyclopaedia of Religion & Ethics.

5 - Encyclopaedia Britanica : Vol. XI. 1960.

6 - The Columbia Encyclopaedia. (Second Edition).

7 - The Encyclopaedia Americana. Vol. XIV . N.Y. 1962.

8 - Mark Baldwin : " Dictionary of philosophy & psychology. " Vol. I.

المجلد الأول من الدراسات

الكتاب الثانى

دراسات فى

الفلسفة السياسية عند هيجل

تاليف

الدكتور إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

كلمة

«فى تصورى أن هيجل هو آخر مفكر عملاق أصيل فى المجرى الرئيسى لتطور الفلسفة. وأنا أشك كثيراً فيما إذا كانت الحركات الفلسفية فى أيامنا هذه قد استطاعت أن تسبر أغوار فكره وأن تستحوذ عليها. ولا يظن ظان أننى أقصد بذلك القول أنه ينبغى علينا تجاهل هذه الحركات أو احتقارها. كلا، على الإطلاق! فهى ربما كشفت عن حقائق لم يصل إليها هيجل. لكنى أريد أن أقول: إنه ينبغى علينا أن نظل باستمرار بالقرب من النبع، ومن المجرى الرئيسى، وليس فى استطاعتنا أن نجده فى أى مكان أعمق مما نجده عند هيجل».

هـ. أ. ربيرن

H. A. Reyburn:

"The Ethical Theory of Hegel" p. XVILL.

مقدمة

هذه المجموعة من الدرسات الهيجلية كتبت على فترات متباعدة، قد تزيد عن خمسة عشر عاماً، ونشر بعضها فى مجلات أكاديمية (كالحوليات) وبعضها الآخر فى مجلات ثقافية عامة توقفت الآن عن الصدور (كالفكر المعاصر أو تراث الإنسانية). ولما كان يصعب على القارىء أن يحصل على هذه المجلات المتعددة - والمتباعدة زمنياً - فقد رأيت جمعها ونشرها فى كتاب واحد. وفضلاً عن ذلك فقد أضفت إليها مجموعة من الدراسات الجديدة التى لم يسبق نشرها، وقسمتها إلى مجموعات وفقاً للموضوع الذى تعالجه، كما أننى أضفت فى النهاية محاولة لإعداد قاموس للمصطلحات الهيجلية، آمل أن يساعد الباحثين فى هذه الفلسفة على فهم لغة هيجل المستعصية، وتذليل جانب - ولو ضئيل - من المهمة الشاقة التى يعانى منها كل من يدرس الهيجلية. وهى: البحث عن مصطلح باللغة العربية يقترب من مصطلح هيجل ولا سيما وأن فيلسوفنا قد أعلن أنه يريد للفلسفة أن تتحدث الألمانية!

وسوف يسعدنى كثيراً أن تنجح هذه الدراسات فى تقريب بعض الأفكار الهيجلية إلى القارىء العربى، وتبسيطها، دون أن تخل بمضمونها، وأن تعمل على جذبه إلى فلسفة - تعد بحق - من أعمق وأعظم الفلسفات التى ظهرت فى التاريخ على الإطلاق.

القاهرة ٦ يوليو ١٩٨٤

د. إمام عبد الفتاح إمام

المجموعة الأولى: دراسات عامة

١ - ثورية المثالية الهيجلية

٢ - الوعى الذاتى

ثورية المثالية الهيجلية

١ - حملات مسعورة:

تعرضت المثالية الهيجلية لحملات بالغة العنف شنتها مذاهب متعددة، ومفكرون مختلفون أشد ما يكون الاختلاف: تجريبيون، وبرجماتيون، وماركسيون، ووضعيون، وطبيعيون..إلخ. وإنه لمن العجب أن يحتشد مثل هذا العدد الضخم فى محاربة فلسفة بعينها فيتكاتف مفكرون، بغير لقاء تم بينهم، ولأسباب بالغة التنوع، على محاربة الهيجلية، لكنه دليل على قوة هذه الفلسفة وصلابتها؛ فالآراء التافهة لا تحتاج إلى جهد فى نقدها، دع عنك أن تحتاج إلى مجهود عدد ضخم من الفلاسفة المتخصصين!.

ثار عليها الفلاسفة التجريبيون المعاصرون، على اختلاف ألوانهم وتعدد نحلهم، وهاجموها بعنف واعتبروها مجموعة من الأخطاء المنطقية والاستنتاجات الميتافيزيقية الفاسدة التى يغلب عليها التصنع والافتعال، وشبهوا ثلاثيتها برقصة «الفالس» التى يرقصها الناس ثلاثاً ثلاثاً، وأطلقوا على هيجل كاتم أسرار المطلق وحامل أختامه [١].

وقاد «جورج مور G. Moore» فى إنجلترا الثورة على نفوذ المثالية الهيجلية بصفة عامة، ونفوذ مكتجارت (تلميذ هيجل) بصفة خاصة، حين نشر مقاله الشهير «تفنيد المثالية .. Refutation of Idealism» عام ١٩٠٣ الذى اعتبر حداً فاصلاً بين عهدين: مثالية القرن التاسع عشر، وتجريبية القرن العشرين [٢].

---

(١) H. D. Aiken: The Age of Ideology p.76 (Mentor Book New York.1995).

(٢) فعل نفس الشئ «وليم جميس W. James» فى الولايات المتحدة رغم اعترافه بأنهم «أبناء عاقون لهيجل» - فقاد حملة مماثلة ضد النفوذ الهيجلى فى أمريكا الذى مثله «جوزيا رويس.. J. Royce» وغيره من الفلاسفة المثاليين - قارن: الترجمة العربية لمقال مور سالف الذكر بعنوان «دحض المثالية» بقلم الدكتور=

وهاجمها الماركسيون بعنف لروحانيتها وقربها من الدين، ووصفوها بأنها «صوفية بغيضة» واعتبروا المذهب الهيجلى أقرب إلى المذاهب الغيبية، وحتى حين اعترفوا بثورية الجدل الهيجلى، فإنهم نسبوا «هذا الاكتشاف» إلى أنفسهم؛ لأن هيجل لم يكن يعلم عن هذه الثورية شيئاً ولم يكن يستهدفها! ومن هنا فقد تعمدوا الحديث عنه فى الثوب المثالى الصوفى الذى يكرهونه فحسب، ولا يفتأون يرددون «الأخطاء» التى وقع فيها، والآراء الاجتماعية «الرجعية» التى عبر عنها، مغتبطين بعثورهم على مجال واسع للنقد والتجريح، وكثيراً ما يطيب لهم الحديث عما يسمونه «التخريف الميتافيزيقي عند هيجل» [1]. حتى انتهى الأمر أخيراً إلى القول بأن هيجل: «شوه الجدل كما فعل أفلاطون من قبل فى نظريته عن المثل» [2].

وهاجمها مفكرون آخرون، ألمان وغير ألمان، أساءوا فهمها فظنوها تدعوا «لعبادة الواقع» وتعمل على «التمسك بالوضع الراهن»، واعتقدوا أنها تعوق التقدم والتطور [3]. بل إن فلسفتها السياسية، فى رأيهم، كانت تستهدف أساساً

= أحمد فؤاد كامل وهو العدد الثامن من سلسلة النصوص التى تصدرها دار نشر الثقافة – القاهرة ١٩٧٦ وانظر أيضاً:

W. Kaufmann: Hegel: Rinterpretation, Texts, And Commentary. P.288 Doubleday a Comp.N. Y.1965.

(١) الأستاذ محمد مفيد الشوباشى: «الفلسفة السياسية» ص ١٢٧ دار الكشاف ببيروت عام ١٩٥٥. وراجع كتابنا «المنهج الجدلى عن هيجل» ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٢) O. Yakhot: "Dialectial Materialiam" P.128.

(٣) سوف نناقش هذه الاراء بشىء من التفصيل فى الكتاب الذى نعده عن الفلسفة السياسية عند هيجل. ولكن يكفى أن نقول الآن إن صورة هيجل السياسية ظلت فى المؤلفات الإنجليزية، بصفة خاصة، بالغة السوء إلى أن ظهرت الدراسات الحديثة التى تصنف هيجل فى سبعينات هذا القرن. وفى استطاعتنا أن نسوق مثلاً كتاب «بوبر»: «المجتمع المفتوح» الذى كتبه وهو فى ذهنه مهاجمة الفلسفة السياسية عند هيجل بالذات، وربما كان بوبر مسئولاً إلى حد كبير عن ترويج كثير من الأفكار الخاطئة عن هيجل. وقارن أيضاً كتاب مؤرخ كبير هو: «هربرت فيشر» تاريخ أوربا فى العصر الحديث ترجمة الأستاذ محمد هاشم ص ٢٠٢ – ٢٠٣.. الخ. ولقد عبر عن هذه الآراء الخاطئة نفسها «برتراند راسل» فى كتابه «مقالات لا تروق Unpoular Essays P.22. – وأيضاً الفصل الذى عقده راسل عن هيجل فى كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» من ص ٧٥٧ حتى ٧٧٣ History of Western Philosophy وجود. فى كتابه «مرشد إلى الفلسفة والسياسة».

C. E. M. Joad: Guide to Philoso. and politics P.594.

خدمة «فردريك فلهلم» ملك بروسيا، وتدعيم نظامه السياسى القائم فى بروسيا آنذاك! فذهب «فريز Fries » - الفيلسوف الألمانى المتعصب الذى عاصر هيجل - إلى القول بأن «فلسفة الحق» - كتاب هيجل الرئيسى فى الفلسفة - «كتاب ترعرع لا فى حديقة العلم وإنما فى قمامة الذل والخنوع» [1]. وذهب «شوبنهور» فيلسوف التشاؤم إلى القول بأن هيجل: «دجال ومشعوذ». أما كارل بوبر K. Popper الذى عقد فصلاً كاملاً فى كتابه: «المجتمع المفتوح وأعداؤه» لمهاجمة هيجل، فقد اعتبر الفلسفة الهيجلية كارثة على البشرية، ووصف منهجها الجدلى بأنه: «منهج حواة يستخرج أرانب من قبعة الميتافيزيقا» [2].

ولعل هذا ما دعا «بوزانكيت B. Bosanquet » إلى أن يقول عن كتاب فلسفة الحق لهيجل إنه «كتاب ربما يكون قد أسىء فهمه أكثر بكثير مما أسىء فهم أى كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام إذا استثنينا جمهورية أفلاطون» [3].

٢ - المثالية . . والتقدم:

لسنا نهدف من هذا المقال إلى الدفاع عن الجدل الهيجلى وبيان ثوريته؛ فقد سبق أن رأينا وفصلنا ما له وما عليه فى دراسة مستفيضة [4]. لكننا نود أن نناقش هنا فكرة راجت - خطأ - فى المكتبة العربية بصفة عامة والفلسفية منها

---

(١) B. Bosanquet: The Philosophical: theory of the State P.229-230 London- Macmillan1958.

وراجع أيضاً مقالنا: «فلسفة الحق لهيجل» مجلة تراث الإنسانية - العدد الثالث من المجلد الرابع - وقارن ترجمتنا «أصول فلسفة الحق» ص ٩ دار التنوير بيروت.

(٢) K. Popper: The Open Society & Its Enemies Vol. P.25.

(٣) B. Bosanquet: op. cit. P..229.

(٤) راجع كتابنا: «المنهج الجدلى عن هيجل» - دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨، ولاسيما الفصل الثانى من الباب الرابع من ص ٣٦٧ إلى ص ٤٠٤.

بوجه خاص، مفادها أن الفلسفة المادية هى وحدها الفلسفة التقدمية، فى حين أن الفلسفة المثالية هى الفلسفة الرجعية المحافظة، أو بمعنى آخر: لكى تكون تقدمياً فعليك أن تكون مادياً لا تؤمن بالروح، أو الفكر والعقل حين يكون أساساً للمادة، لأن الفلسفة المادية على اختلاف ألوانها هى وحدها - كما يشاع فى ثقافتنا العربية - التى ترتبط بأرض الواقع الصلبة، وهى وحدها القريبة من العلم، وهى وحدها التى لا تحلق فى خيالات وأوهام، وهى وحدها التى لا تمجد الأوضاع الراهنة، سياسية كانت أو اجتماعية، وباختصار هى وحدها التى تساير التقدم والتطور، وتدفع بالفكر إلى الأمام. أما إذا كنت مثالياً Idealist فأنت رجعى متأخر عدو للتقدم والحرية، أو محافظ وهو أضعف الإيمان! والقضية التى يقوم عليها مقالنا هذا تزعم - على العكس - أن المذاهب المادية، أو التجريبية أو الوضعية هى التى يمكن أن توصف من الناحية الميتافيزيقية البحتة بأنها تعوق التقدم والتطور فى حين أن المثالية الهيجلية بالذات تقوم على فكرة ثورية تماماً وبالتالى فهى تدفع بالفكر خطوات سريعة إلى الأمام.

علينا أن نبدأ أولاً بتحديد المقصود من «المثالية الهيجلية». ونحن نعرف أن المذهب المثالى Idealism مشتق لغوياً من كلمة Idea أى فكرة (لا من كلمة Ideal بمعنى مثل أعلى كما يظن البعض). ومعنى ذلك أنه مذهب يرتكز حتى من اشتقاقه اللغوى ذاته على الفكر، أو هو المذهب الذى يجعل الفكر، أو العقل أو الروح - وهى كلها كلمات متقاربة المعنى - أساساً له. ولم يخرج هيجل عن هذا التعريف التقليدى للمذهب المثالى، فالفكر عنده هو الأساس لكل شيء: الفكر هو المبتدأ وكل ما فى الكون حديث عنه وخبرا لكن هيجل يضيف إلى ذلك فكرة جديدة بالغة العمق وهى نفسها بداية الخيط فى ثورية المثالية الهيجلية - وهذه الفكرة هى كما يلى:

إذا كان الفكر هو الأساس فمعنى ذلك أنه الحقيقة النهائية لكل شيء، ومعناه أيضاً أن كل حقيقة لابد أن تكون فكراً، فما ليس فكراً ليس حقيقة أو بمعنى أكثر دقة ليس حقيقة نهائية. ومن ناحية أخرى فإن الفكر لا متناه، إذ لا

يمكن أن يحده سوى الفكر، أعني أنه لا يحد إلا بذاته، فهو المحدود بذاته، وكل ما هو محدود بذاته فهو غير متناه، وهذا هو اللامتناهي الحقيقي «لأن اللامتناهي الحقيقي هو الذي يحدد نفسه بنفسه» (١). وإذا كان الفكر أو اللامتناهي هو الحقيقة النهائية فإن ما يضاد الفكر كالمادة مثلاً ليس هو الحقيقة، والمادة متناهية، وإذن فكل ما هو متناه غير حقيقي، وعلى ذلك فالأشياء الموجودة أمامنا والتي يزخر بها العالم الخارجي ليست هي الحقيقة، ووجودها لا يمثل الوجود الحقيقي، أو الحقيقة النهائية. ومن هنا فإن الوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي لأول وهلة ذات مظهر إيجابي، أو ذات وجود حقيقي مستقل ليست على نحو ما تبدو عليه، أعني أنها لا هي حقيقة ولا مستقلة. يقول هيجل شارحاً هذه الفكرة في عبارة موجزة: «أساس المذهب المثالي هو القضية القائلة بأن المتناهي ذو طبيعة مثالية، فالمذهب المثالي في الفلسفة لا يعتمد على شيء آخر سوى اعتماده على القول بأن المتناهي ليس له وجود حقيقي، وكل فلسفة هي بالضرورة فلسفة مثالية، أو أنها - على الأقل- تتخذ من المثالية مبدأ لها. .» (٢). ومعنى ذلك أن المذهب المثالي هو ذلك المذهب الذي يعتمد في رأي هيجل على فكرة أساسية تقول إن الأشياء الموجودة في العالم الخارجي موجودات متناهية، ولما كنا قد ذكرنا أن الحقيقة لا متناهية، فإننا نصل إلى نتيجة هي أن هذه الموجودات ليس لها وجود حقيقي وكل فلسفة في نظر هيجل، ترتكز على هذه الفكرة وهي بالتالي فلسفة مثالية.

ويستطرد هيجل في شرح هذه الفكرة فيقول: «إن الدين نفسه يشارك الفلسفة - بالضرورة - في رفضها القول بأن للمتناهي وجوداً حقيقياً، أو أنه شيء نهائي أو مطلق» (٣). ومعنى ذلك أن الدين يدعم المثالية ويساندها في

(١) قارن مقولة اللامتناهي الحقيقي واللامتناهي الفاسد في كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٩٧ حتى ص ١٨٢.

(٢) Hegel: Science of Logic "Eng. Trans. by W. H. Johnston & Struthers Vol. 1p168 George Allen London1951. and Encyclopedia of Philosophical Sciences, Eng. Trans. By Wallace p.178.

(٣) Ibid.

هذه الفكرة الأساسية، فالعالم فى نظر الدين ليس هو الوجود الحقيقى لأنه وجود متناه كما أنه ليس شيئاً نهائياً أو مطلقاً؛ لأن العالم مجرد ظاهر أو مظهر خارجى، أما الحقيقة النهائية فهى الله، الذى هو فكر خالص أو عقل محض على حد تعبير الفلاسفة المسلمين، ولهذا فإنه هو وحده: الوجود المطلق.

فى هذه الفكرة التى تبدو واضحة وبسيطة فى ظاهرها تكمن ثورية المثالية الهيجلية وقوتها الدافعة كما يكمن السبب فى محاربة المذاهب المختلفة لها. فإذا كان المقياس لكل حقيقة هو الفكر أو العقل فإن معنى ذلك أن كل ما لا يتفق مع الفكر لابد من تجاوزه لأنه تزييف للحقيقة أو هو على أحسن الأحوال، يمثل نصف الحقيقة أو هو بالتعبير الهيجلى المشهور أحادى الجانب، أو وحيد الجانب. ومن ثم فإذا أردنا الوصول إلى الحقيقة، كلها وجب علينا أن نتجاوز هذه الوقائع المعطاة «أو أنصاف الحقائق هذه» لنصعد إلى مرحلة أعلى، وهذه المرحلة ستكون بغير شك أكثر صدقاً من المرحلة التى سبقتها، لكنها ما دامت قد تحققت فى الواقع الفعلى الخارجى فقد أصبحت متناهية ومن هنا تحتم علينا أن نتجاوزها لكى ننتقل إلى مرحلة أعلى. وقد نتساءل: لكن متى نصل إلى النهاية..؟ أو ماهى المرحلة التى نطمئن إذا ما وصلنا إليها إلى أننا قد وصلنا إلى الحق الصُراح وانتهينا إلى الحقيقة الكاملة..؟ والجواب هو كما يلى: لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة الكاملة لا متناهية وأن الفكر، أو العقل أو الروح، هو اللامتناهى الحقيقى، ومعنى ذلك أننا حين نسعى إلى الحقيقة الكاملة فإننا نريد الوصول إلى الفكر أو الروح، وحين نصل إلى الروح فإننا نصل إلى النهاية: إلى خاتمة المطاف. ولما كانت الروح هى التى تقوم بهذا السعى، ولما كانت هى نفسها لا متناهية، فإن ذلك يعنى أن الروح تسعى إلى الوصول إلى ذاتها، أى إلى التعرف على نفسها، أو هى بلغة هيجل تسعى للوصول إلى مرحلة الوعى الذاتى: أن تكون هى الذات الساعية وهى الموضوع الذى تسعى إليه فى آن واحد.

ولما كانت الروح تسعى إلى الوصول إلى ذاتها فإنها لا تقنع قط بكل ما هو

متناه، ما بلغ تطوره أو رقيه وتقدمه. إن كل مرحلة متناهية. شأنها شأن كل متناه بصفة عامة، إنما تحمل بذور فنائها فى جوفها، أعنى أنها لابد من أن تُتَجاوز، لابد من تحطيمها عن طريق جعلها قنطرة ومعبراً إلى مرحلة أعلى، يقول هيجل متحدثاً عن خصائص المتناهى (التى تقوم هى فى الوقت نفسه خصائص المادة والعالم الخارجى بأسره): «إن المتناهى يلغى نفسه، ولا يأتى ذلك من الخارج فحسب، بل إن طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى إلغائه فهو بنشاطه الخاص ينقلب إلى ضده» [(١)]. صحيح أن المتناهى الذى يوجد أمامى فى العالم الخارجى يبدو للرجل العادى مستقلاً قائماً بذاته، هذه المنضدة، موجودة فى العالم قائمة مستقلة عن كل شىء آخر، وتلك هى صفات اللامتناهى، فكأن الأشياء المادية فى العالم الخارجى ترتدى ثوب اللامتناهى أمام الرجل العادى أو رجل الشارع، لكن ذلك لا يصمد أمام النظرة الفلسفية المدققة الفاحصة: فهذه المنضدة لا يكون لها معنى ولا تفهم جيداً من حيث علاقتها بالشجرة التى خرجت منها من ناحية، وبالنجار الذى صنعها من ناحية ثانية، وبى أنا نفسى الذى استخدمها لكى أكتب عليها أو أتناول طعامى من ناحية ثالثة، فهى ليست إذن مستقلة عن غيرها من موجودات العالم، وهى ليست حقيقة نهائية مطلقة: «وكل فلسفة تعزو إلى الوجود المتعين المتناهى بما هو كذلك، وجوداً حقيقاً مطلقاً ونهائياً، لا تستحق اسم الفلسفة» [(٢)]. وإذا كانت الفلسفات المادية أو التجريبية تعطى للوقائع الخارجية المتناهية قيمة نهائية وسلطاناً مطلقاً وتعتبرها الحقيقة الكاملة، والمرجع الأخير، كما يشاع فى كثير من الأحيان، فإنها لا تكون فى نظر هيجل فلسفة أصيلة، بل لا تستحق حتى اسم الفلسفة على الإطلاق.

هكذا تبين أن المثالية الهيجلية تسير فى خط مضاد تماماً لسير الفلسفة التجريبية الحديثة: «ذلك لأن لوك، وهيوم، وغيرهما من التجريبيين قد حصروا

---

(١) Hegel: "Encyclop. of Philosophical Sciences" Eng Trans. by W. Wallace Vol. I (81). Z.

(٢) Hegel: Science of Longic Vol. p.168.

الناس فى حدود ما هو «معطى»، أعنى فى حدود النظام القائم للأشياء والحوادث، وأصبح من العسير تجاوز هذا النظام» [1]. وعلى هذا النحو أصبحت الفلسفة التجريبية عبداً لمعطيات الوقائع الموجودة فى العالم الخارجى فهى المرجع الأخير، وهى الحقيقة النهائية التى لا يمكن لنا تجاوزها ولنأخذ مثلاً فلسفة هيوم التجريبية لنجد أن المبدأ الأساسى فى هذه الفلسفة هو إضفاء السلطة المطلقة على الواقع الذى تأتينا منه جميع الانطباعات الحسية التى تكون فى النهاية معارفنا، فجميع أفكارنا (سواء أكانت انطباعات أم أفكاراً) بالغاً ما بلغت من التعقيد والتركيب، أو من السمو والرفعة، فهى لابد أن تنحل فى النهاية - فى نظر هيوم - إلى مجموعة من الانطباعات الحسية التى استقيناها عن طريق الحواس الخمس من العالم الخارجى، وإلا لكانت كاذبة اختلقها الوهم اختلاقاً. ومعنى ذلك أن الطريقة الوحيدة للتحقق من صحة فكرة أو معلومة هى عند هيوم الرجوع إلى المعطيات المباشرة أمامنا فى العالم الخارجى [2]. وعلينا هنا أن نتساءل: إذا كانت هذه الفلسفة تجعل معيار الصدق مطابقة أفكارنا للواقع الخارجى فكيف يمكن لنا أن نغير هذا الواقع لكى تدفع به إلى الأمام..؟ إذا كان هذا الواقع هو الأساس وهو المرجع النهائى فكيف نغيره..؟ ألا يعنى الرجوع المستمر إلى الواقع الخارجى تجميد هذا الواقع ليكون معياراً دائماً وثابتاً للحقيقة..؟ هكذا كانت الأشياء فى العالم الخارجى، وعلى هذا النحو ينبغى أن تظل قائمة، وكل ما يتفق معها فهو صواب، وكل ما يخالفها فهو باطل: فبسم أى تقدم يمكن أن يقال إن هذا اللون من الفلسفة تقدمى أو ثورى..؟ كيف تلتقى الثورية والتقدمية مع التقييد والإعاقة والتجمد على صعيد واحد؟! ألا يشبه قولنا: إن المواطن الصالح هو ذلك الذى يطيع نظام الدولة القائم، والمواطن الصالح هو أيضاً ذلك الذى يثور لتغييره

---

(١) هربرت ماركيوز: «العقل والثورة» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٤٣ - الهيئة العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠.

(٢) قارن الدكتور زكى نجيب محمود «ديفيد هيوم» ص ٣٤ - ٣٥ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٨ - وقارن أيضاً النص رقم واحد فى نهاية هذا الكتاب ص ١٧١ وما بعدها.

وتعديله إلى نظام أفضل؟ كيف يطيع ويثور فى آن واحد؟ الحق أنه إذا كانت هذه الفلسفة التجريبية تريد منا إطاعة الواقع ، والرجوع المستمر إليه فإن علينا أن نعترف صراحة بأنها ضد التقدم؛ لأن التقدم يعنى التغيير فى حين أن الفلسفة التجريبية، أو المادية عموماً، تطالبنا بالإبقاء على الأوضاع الراهنة.

ومن حق الفلسفة المثالية الهيجلية فى هذه الحالة أن ترى أن مثل هذا المذهب لا يعنى سوى استسلام العقل، لأنه ما لم يكن لدى العقل تصورات ضرورية وشاملة، تصورات لا يستمد صحتها من التجربة، بل من طبيعة العقل نفسه فإنه سوف يظل أسيراً للواقع المعطى أمامه (١).

ومن هنا فإن هيجل يعلمنا أن الوقائع ليس لها فى ذاتها سلطة، وكل ما هو معطى ينبغى أن يبرر أمام العقل. «والمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة فى سلطة الأمر الواقع» وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ فى الفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية، وهى الفلسفات التى تركز على يقين الواقع (٢).

لن تجد فى الهيجلية، إذن، عبادة للواقع، ولا تقديساً للمعطيات الخارجية لأن الروح تعمل باستمرار على تحطيم هذا الواقع وتدمير تلك المعطيات وعن طريق هذا التدمير يتم سلب الصور الجزئية القائمة لتحل محلها صور جديدة، وبدوام هذه العملية واستمرارها تحصل الروح على الماهية الحقيقية. يقول هيجل فى هذا المعنى: «بينما تعمل الروح من ناحية على إلغاء الواقع وتحطيم دوام ما تكونه، فإنها تظفر فى الوقت ذاته بالماهية، وبالفكر، وبالعنصر الكلى لذلك الذى كانت عليه» (٣). ومعنى ذلك أن الروح فى مسارها تدمر باستمرار الصور الجزئية المتناهية القائمة فى العالم الخارجى سواء أكانت صوراً طبيعية أم روحية من صنعها، فهذه القطعة من الحجر، لإنها متناهية فلا تبقى على حالها،

(١) قارن هـ. ماركيوز «العقل والثورة» ص ٤٤ وأيضاً ص ١١٧ وكذلك ص ١٢٥.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام: «ثورة السلب» مقال بمجلة الفكر المعاصر العدد ٦٨ أكتوبر ١٩٧٠ - وقارن أيضاً مقدمتنا للترجمة العربية لكتاب هيجل «محاضرات فى فلسفة التاريخ» دار نشر الثقافة القاهرة ١٩٧٢.

(٣) محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل - الجزء الأول ص ١٧٦.

وليست مستقلة عن غيرها، أعنى أنها ليست وجوداً من أجل ذاتها -(فغايتها ليست كامنة بداخلها بحيث تظل هكذا مستقلة)- ولكنها وجود من أجل الآخر، من أجل الروح البشرى الذى يستخدمها فيصنعها فى جدار ليقيم منها منزلاً أو جسراً، أو يصنع منها تمثالاً.. إلخ. وهكذا تلغى صورتها المباشرة، وعن طريق هذا الإلغاء تجاوز صورتها القديمة وتنتقل إلى مرحلة أعلى، وهكذا يتم التطور، ويسير النمو، ويحقق التقدم. وما يقال عن أشياء الطبيعة يقال على نحو أكثر دقة عن موضوعات الروح: المجتمع والأخلاق، والعادات والتقاليد، والثقافة والعلم، ونظام الدول وقوانينها.. إلخ. ذلك كله لابد أن يلغى صورة المباشرة لتحل محلها صور جديدة. وهو موضوع سوف نعرض له فى مكان آخر. لكن هب أن الموجودات الطبيعية ظلت على حالها دون أن تستخدمها الروح، فماذا تكون النتيجة..؟ فى هذه الحالة لا يكون هناك تقدم ولا تطور حتى ولو تغيرت هذه القطعة من الحجر بفعل العوامل الطبيعية فذابت فى ماء المطر أو تفتت بفعل حرارة الشمس؛ ذلك لأن هذه التغيرات كلها ليست سوى تغير من صورة طبيعية إلى صورة طبيعية أخرى دون أن يكون هناك تقدم حقيقى، تماماً كما هى الحال حين يتغير الماء بفعل الحرارة فيتحول إلى بخار بحيث يختفى من الإناء الذى كان يغلى، ويتحول إلى بخار فى العالم الخارجى، لكنه مع ذلك يظل موجوداً كما كان من قبل وإن كان فى صورة أخرى على الأعشاب والأرض، فى شكل ندى.. إلخ. فليس ذلك سوى تغير فى المكان فحسب ومن هنا فقد قال هيجل فى عمق نافذ: «تحولات التاريخ هى تقدم إلى شىء أفضل وأكمل. أما التغيرات التى تحدث فى الطبيعة مهما يكن تعدادها، فإنها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار. فليس هناك «جديد تحت الشمس» يحدث فى ميدان الطبيعة. ولهذا فإن التفاعل المتعدد الأشكال بين ظواهرها لا يثير إلا الشعور بالضجر، فالجديد لا يظهر إلا فى تلك الأحداث التى تحدث فى المجال الروحى، وهذه الخاصية التى يتمتع بها عالم الروح تشير فى حالة الإنسان إلى مصير مختلف أتم الاختلاف عن مصير الأشياء التى هى

طبيعية فحسب. هذا المصير الإنسانى المختلف هو القابلية للتعبير، وهو تغير إلى الأفضل والأحسن والنزوع إلى تحقيق مزيد من الكمال» [١]. ومن هنا فإن الطبيعة لا تاريخ لها، فى حين أنه يمكن تعريف الروح - على العكس- بأن لها تاريخاً يمثله الشوط الذى قطعته منذ فجر التاريخ حتى الآن فى سبيل أن تجعل نفسها موضوعية، أعنى أن تتحقق فى العالم الخارجى على هيئة تنظيمات اجتماعية ومؤسسات وقوانين وتشريعات وضعية وفنون ومذاهب فلسفية يضمها جميعاً نظام اجتماعى وسياسى معين، وتزدهر هذه الحياة الثقافية التى نسميها بالحضارة فترة ثم تنهار لتحل محلها حضارة أخرى تمثل مرحلة أعلى فى سير الروح: «ونتيجة هذا المسار أن الروح تجعل نفسها موضوعية وتدمر الصور الجزئية لوجودها وتظفر من ناحية أخرى بفهم شامل للعنصر الكلى الذى يتضمنه هذا الوجود» [٢].

فالروح عند هيجل هى الأساس، وهى تصنع ذاتها وتُكوِّن نفسها نتيجة لنشاطها الخاص، بحيث تصبح موضوعية، ونشاطها الخاص هو تجاوز لدائرة الوجود المباشر البسيط غير المنعكس، وهو سلب لهذا الوجود وعودة إلى ذاتها [٣].

٣ - العقل . . . والحرية:

يقول كارل بوبر: «حين بدأ الحزب الرجعى فى عام ١٨١٥ يستعيد قوته فى بروسيا، وجد نفسه فى حاجة ماسة إلى أيديولوجية يستند إليها. ولقد كان دور هيجل هو أن يلبى هذه الحاجة، ولقد لبّاها بإحياء أفكار المعارضين الأول للمجتمع المفتوح، وأعنى بهم: هيراقليطس، وأفلاطون، وأرسطو. فكما أن الثورة الفرنسية أعادت اكتشاف الأفكار الخالدة عن الحرية والإخاء والمساواة فقد

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٢) نفس المرجع، ص ١٧٧

(٣) المرجع نفسه.

أعاد هيجل اكتشاف الأفكار المعادية للعقل وللحرية..» [1]. أى أن فلسفة هيجل السياسية كانت الأيديولوجية التى اعتمد عليها التيار الرجعى بعد عودة الملكية إلى بروسيا وانتهاء حكم نابليون، فقد روج هيجل فى ذلك الوقت للأفكار المعادية للعقل والحرية. ولما كانت الفلسفة السياسية عند هيجل هى التطبيق العملى للمثالية الهيجلية، ولما كانت هذه الفلسفة هى ما يقصده «بوبر» على وجه التحديد، فإننا نود أن نسأل هنا: أصحيح أن الفلسفة السياسة عند هيجل تناصر الرجعية وتعادى التقدم..؟ أحقاً أعاد هيجل اكتشاف الأفكار المعادية للعقل والحرية؟

أما أن هيجل كان معادياً للعقل فهو ظاهر البطلان، بل هو قول يدعو إلى العجب الشديد من باحث مثل «بوبر» اشتهر بدراساته فى ميدان منهج البحث العلمى، فكان الأجدر به أن يتحرى الدقة فيما يقول؛ ذلك لأن فلسفة هيجل كلها تدور حول موضوع واحد هو العقل فى صوره المتنوعة: العقل محضاً فى المنطق، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة الروح، وإذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص فإن ذلك يعنى أنه عقل مجرد، أى أنه لم يوجد بعد وجوداً فعلياً فى العالم، ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول إلى ضده، إلى اللاعقل وهو المادة الصلبة فى الطبيعة. أما فى فلسفة الروح فهو يعود إلى نفسه ماراً بالطبيعة: إنه الآن العقل العينى الذى يوجد فى العالم الفعلى [2]. تلك هى الصورة العامة للفلسفة الهيجلية بأسرها وهى تدور حول العقل ولا تعاديه كما يزعم «بوبر».

لكن بوبر يقصد - فى الأعم الأغلب - فلسفة هيجل السياسية، فهى أكثر جوانب المذهب الهيجلى فى رأيه إيغالاً فى الرجعية، ومعاداةً للتقدم، ونفوراً من العقل والحرية، فهل صحيح أن فلسفة الحق التى عرض فيها هيجل آراءه السياسة تناصر الرجعية وتعادى العقل..؟

---

(1) K. Popper. The Open Society, Vol. p.28.

(2) قارن ذلك بالتفصيل فى كتابنا: «المنهج الجدلى عند هيجل ص ٢١ وما بعدها.

الواقع أن الفلسفة السياسية عند هيجل تعتمد اعتماداً رئيسياً على العقل مما يدحض رأى بوبر الذى لم يقرأ لهيجل سوى تلخيصات مشوهة مبتورة كانت هى المسئولة - على الأرجح - عن قصور الفكرة التى كونها عن هيجل عموماً، وفلسفته السياسية على وجه خاص [1]. وفى استطاعتنا أن نلاحظ - فى سهولة ويسر - كيف تشتق الحقوق عند هيجل من صميم العقل ذاته، فالملكية التى يفتتح بها كتابه «فلسفة الحق» تستمد من طبيعة العقل يقول: «الشخص لا يوجد بوصفه عقلاً إلا فى الملكية» [2]. ومن هنا فإن عناصر الملكية هى ذاتها عناصر عقلية، ويقول هيجل أيضاً: «العقل هو الذى يجعل من الضرورى أن يدخل الناس فى علاقات تعاقدية» [3]. والعقد هو القسم الثانى بعد الملكية، كما أن العقل أيضاً هو الذى يصحح الخطأ الذى يقع فيه الناس حين يتعاقدون ويختلفون، حتى إذا ما ارتفع الخطأ إلى حد ارتكاب الجريمة قامت العقوبة على أسس عقلية [4]. ومعنى ذلك أن الحقوق الأساسية للفرد، وعناصر المجتمع وتكوين الدولة... إلخ. تعتمد على العقل. يقول هيجل أيضاً: «الغاية العقلية للإنسان هى أن يحيا فى دولة، وإذا لم تكن ثمة دولة فإن العقل يحتم، فى الحال تأسيس مثل هذه الدولة..» [5]. أو بعبارة أوضح: «أن الحق ليس مشتقاً تجريبياً ولكنه يضرب بجذور عميقة فى طبيعة العقل نفسه» [6]. وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يعارض «سافينى» ومدرسته التى ذهبت إلى أن القوانين التى توجد فى أمة من الأمم ليست إلا جزءاً من الوعى القومى لهذه الأمة، أو على حد تعبير سافينى نفسه: «إن القوانين تنشأ فى الأمة كما تنبت

---

(١) W. Kaufmann. The Hegel Myth and Its Method in "Hegel A Collection of Critical Essays" 21. (Anchor Book1972).

(٢) Hegel: Philosophy of Right, Eng. Trans. by T. M. Knox p.236 (Oxford- 1942).

(٣) Ibid, p.242.

(٤) Ibid, p.66-74.

(٥) Ibid, p.242.

(٦) Ibid.

النباتات من الأرض»، ومن ثم فإن التصورات والأفكار عما هو حق وعدل تختلف من أمة إلى أمة [١]. وهذا هو الفرق بين الدراسات التاريخية أصل القانون وبين الدراسات الفلسفية لهذا الموضوع نفسه، فالفكر الفلسفي يعمد إلى سبر أغوار الصور الخارجية ليكشف عن النبض الداخلي للموضوع، على حد تعبير هيجل، مستهدفاً إدراك الجوهر الخالد والباطني فيما هو موجود [٢]. وتلك هي الطبيعة العقلية للحق أو فكرته الشاملة [٣].

أما قول «بوبر» إن هيجل كان معادياً للحرية فهو أكثر بطلاناً من القول السابق. ويكفي أن نستشهد بدراسة حديثة جداً (صدرت عام ١٩٧٢) يقول صاحبها في أول عبارة فيها : «لن تجد فكرة مركزية في فلسفة هيجل أكثر من فكرة الحرية. فهو يشير إلى الحرية المتحققة بالفعل على أنها «الغاية المطلقة والهدف النهائي الذي ينشده سير العالم». وليس كتابه «فلسفة الحق» سوى مناقشة حقيقية وأصيلة للحرية» [٤].

والواقع أن هيجل يقول منذ فاتحة هذا الكتاب: «أساس الحق هو الروح بصفة عامة، ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة: والإرادة حرة، والحرية هي جوهر الحق وغايته في آن واحد. ونسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل، وهو عالم الروح، وقد خرج من ذات نفسه بوصفه طبيعة ثانية» [٥]. والحرية هي أيضاً الفكرة المركزية في فلسفته عن التاريخ: «فتاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية». كما يقول لنا هيجل [٦]. وبصفة عامة فإن ماهية الروح وجوهرها عنده هي الحرية [٧]. ومن نتائج الفلسفة النظرية القول بأن الحرية هي

---

(١) Ibid, p.307.

(٢) Ibid, p.10-11

(٣) Ibid, p.14.

(٤) R. Schachet: "Hegel on Freedom" in Hegel A Collection of Critical Essays. p.290.

(٥) Hegel: Philoso of Right p.20.

(٦) محاضرات في فلسفة التاريخ ص ٨٦.

(٧) نفس المرجع ص ٨٤.

الحقيقة الوحيدة للروح [١].

بل إن هيجل ليحرص على أن ينبهنا إلى أن الحرية التى يعنيها ليست حرية سببية كحرية ذلك المفكر الرواقى الذى ينسحب من المجتمع ولا يكترث بالأغلال التى تكبل يديه وقدميه ويكتفى بأن «روحه حر». ذلك لأن الجسد، فى رأى هيجل، هو تجسيد لحريتى، ولما كنت كائناً حراً يحيا فى هذا البدن: «فإن هذا الموجود الحى ينبغى ألا يساء استخدامه فيعامل معاملة الدواب..» [٢]. ومن هنا فإن هيجل يهاجم «لوثر» صراحةً لقوله: «إن الروح لن تمس ولن تتأثر لو أسيئت معاملة البدن، لو أخضع شخص لقوة شخص آخر» [٣]. فيقول إن هذه العبارة: «ليست سوى حجة سوفسطائية لا معنى لها» [٤]. فقد يكون فى استطاعتى أن أتقوقع داخل ذاتى، وأنسحب من وجودى البدنى، وأجعل جسمى شيئاً خارجياً عنى فأنظر إلى المشاعر الجزئية على أنها شىء خارجى، بل إننى يمكن أن أكون حراً ولو كنت مقيداً بالأغلال» [٥]. لكن ذلك لا يصدق إلا إذا كانت هذه الحالة نتيجة لإرادة الإنسان الحرة، وحتى فى هذه الحالة فإنها لا تصدق إلا بالنسبة إليه وحده، أما بالنسبة إلى أى شخص آخر، فإن المرء لا يكون حراً، إذا كان جسمه مستعبداً، ولا يكون حراً إلا إذا كان يعيش بالفعل على أنه حر، فالحرية الباطنية ليست إلا مرحلة انتقالية فى عملية تحقيق الحرية الخارجية [٦]. «ومن ثم فإن الأذى الموجه إلى جسمى هو أذى موجه إلىّ أيضاً» [٧]. وهكذا يؤكد هيجل موقفه الذى عرضه من قبل فى «ظاهريات الروح» ورفض فيه الحرية الرواقية السلبية التى تتلخص فى موقف ذلك المفكر الذى يتوهم أن فى استطاعته أن يكون حراً فى جميع

---

(١) المرجع نفسه، فى نفس الصفحة.

(٢) Hegel: Philosophy of Right p.43.

(٣) Ibid p.43-44.

(٤) Ibid.

(٥) Ibid.

(٦) هـ. ماركيوز «العقل والثورة» ص ٢٠١.

(٧) Hegel: Philoso. of Right p.41.

الظروف، يستوى فى ذلك أن يكون متربعاً على العرش أم مكبلاً بالسلاسل والقيود [1]. والواقع أن الفرد لا يكون حراً فى نظر هيجل إلا إذا اعترف به الناس حراً، وهذا الاعتراف لا يمنح له إلا عندما يكون قد برهن على حريته. وفى وسع المرء أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات إرادته وذلك بأن يمتلكها، ويكتمل فعل الامتلاك عندما يقره الآخرون أو يعترفون به [2].

ثلاث أفكار أساسية تبرز أمامنا هنا فى ثورية المثالية الهيجلية هى:

أولاً: العناية بتحليل العقل فى جميع مجالاته والدعوة إلى اعتباره المَحَكّ الأول لكل تقدم. فلما كان الإنسان موجوداً عاقلاً فإنه يستطيع بعقله أن يكتشف إمكاناته وقدراته الخاصة، وأن يتعرف على إمكانات عالمه، ومن ثم فهو واقعاً تحت رحمة الوقائع المحيطة به، بل فى استطاعته أن يعرف أن الواقع الفعلى هو أن العبودية واللامساواة هى السائدة، ويعترف هيجل صراحة بأن توزيع الملكية السائد إنما هو نتاج لظروف عارضة تتنافى تماماً مع المقتضيات العقلية. إن المبدأ الفلسفى الذى يقضى بالمساواة بين الناس مستمد من العقل، لكن المساواة هنا تعنى ضرورة حصول كل شخص على ملكيته، أما نوع هذه الملكية ومقدارها، فمسألة خاضعة لظروف عارضة [3]، ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع «غير المعقول إلى أن يصبح متمشياً مع العقل».

ثانياً: الاعتزاز بالحرية التى هى ماهية العقل وجوهره، لكنها ليست حرية سلبية أو حرية داخلية فحسب، بل لابد من تحققها فى العالم الخارجى؛ لأن الحرية هنا مقرونة بالإرادة ومرتبطة بها، ولهذا فهى تعنى: التحرر. وإذا ما ارتبطت الحرية بالإرادة كان لدينا إدانة دامغة للعبودية. استمع إلى فيلسوف الحرية يقول بعمق نافذ: «إننا حين نعزو للإنسان حرية مطلقة، فإن ذلك يعنى

---

(١) دكتور زكريا إبراهيم: «هيجل أو المثالية المطلقة» ص ٢٢٨.

(٢) قارن ماركيوز فى كتابه السالف ص ١٩٤ – ١٩٥.

(٣) Ibid. p.44.

فى جانب من جوانبه إدانة للعبودية. فلو كان إنسان عبد، فإن إرادته هى المسئولة عن عبوديته، تماماً كما أن إرادة شعب ما هى المسئولة عن استعباده. وعلى ذلك فإن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستعبدين والقاهرين، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين أنفسهم» [1]. دعوة صريحة ومفتوحة للحرية والتحرر: خلاصك بيدك، مصيرك مرهون باستخدام إرادتك وتحرير نفسك. هل يمكن أن يوصف صاحب هذه النصيحة بأنه نصير العبودية وعدو للحرية والتحرر..؟!

ثالثاً: من الواضح أنه ليس ثمة عبادة للواقع، بل على العكس هناك دعوة لتغيير هذا الواقع إذا كان غير عقلى حتى يتمشى مع العقل. وإذا كانت الأشياء فى البداية تُبدو مستقلة وتبدى مقاومة أمام الإنسان تريد أن تثبت استقلالها أمام العقل، فإننا ينبغى أن نبرهن على أن الإنسان يملك إرادة حرة مطلقة يسيطر بها على جميع الأشياء التى لا تكون حقائق أو غايات فى ذاتها وإنما وسائط لنمو الذات البشرية. ومن ثم: «فلكل إنسان الحق فى أن يحطم الشىء، وأن يحوله إلى شىء خاص به ذلك لأن الشىء بوصفه تخارجاً ليس له غاية فى ذاته، فهو ليس غير متناه وإنما هو شىء خارجى» [2]. ومن ثم فإن الإرادة الحرة هى التى يرتكز عليها المذهب المثالى Idealism الذى لا ينظر إلى الأشياء كما لو كانت مطلقة، على حين أن المذهب الواقعى Realism هو المذهب الذى يعلن، على العكس - أن الأشياء مطلقة - حتى ولو لم توجد هذه الأشياء إلا فى صورة المتناهى فحسب. يقول هيجل: «إن الحيوانات نفسها تجاوز هذه الفلسفة الواقعية حين تَنْقَضُّ على هذه الأشياء وتلتهمها، وهى بذلك تبرهن على أن الأشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاته» [3]. والإرادة الحرة باستخدامها وتدميرها للموضوعات الخارجية تثبت أن هذه الموضوعات ليس لها وجود قائم بذاته، وإنما هى فقط ذات طبيعة مثالية Ideal وليست واقعية أو

---

(١) Ibid. p.239.

(٢) Ibid. p.236.

(٣) Ibid.

حقيقية، فى حين أن الإرادة الحرة لها وجود قائم بذاته كما قال «كانط» من قبل، وهى تشكل حقيقة الأشياء ولا توجد إلا من أجلها فحسب [١].

٤ - خاتمة:

من الطبيعى أن نتساءل فى نهاية هذه الدراسة عن أسباب الحملات العنيفة التى شنَّهَا المفكرون ضد هيجل. وليس فى استطاعتنا أن نقول إن هذه الحملات مصدرها «الحسد والحقد» كما ينبهنا هيجل نفسه حين يتحدث عن : «الشخصيات التاريخية التى يقوم على خدمتها خدم نفسانيون» فهى: تتخلى عن عظمتها وتوضع على نفس مستوى هؤلاء الخدم، وتصبح على صعيد واحد معهم، بل توضع بالأحرى فى مستوى أقل بضع درجات من مستوى أخلاق أولئك العارفين بخفايا العقول العظيمة» [٢]. يريد أن يقول إن الباحثين الذين يقومون على دراسة عظماء التاريخ «يحقدون» عليهم فيبدأون فى توجيه الانتقادات إليهم وتسفيه أعمالهم بحيث يضعون أنفسهم فى النهاية على قدم المساواة معهم، بل أحياناً أعلى من هذه الشخصيات «لأنه لم يفكر فى غزو آسيا» ولا فى إشعال الحروب كما فعل الإسكندر مثلاً، لكنه «رجل يعيش مستمتعاً بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها» [٣]. أى أن الباحثين يتلمسون الأخطاء لعظماء التاريخ، ويفاخرون أنهم لم يرتكبوا شيئاً منها، فهم إذن، فى منزلة أعلى!

لسنا نزعم أن نقد المفكرين لهيجل كان مصدره الحقد والحسد وإنْ كان الأمر لا يخلو من وجود مفكرين صبوا جام غضبهم على هيجل بسبب شهرته التى طبقت الآفاق فحجبتهم عن الناس. وأمامنا «شوبنهور» كمثال واضح الذى كان يتحرق شوقاً إلى الشهرة: «وعندما دعى إلى جامعة برلين ليبسط فلسفته أمام

---

(١) T. M. Knox (Notes-18) p.322.

(٢) محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ١٠٥ من الترجمة العربية

(٣) نفس المرجع ص ١٠٤.

طلابها كمحاضر خاص، تعمد أن يحدد لإلقاء محاضراته نفس الأوقات التى كان يلقى فيها هيجل محاضراته، وكان هيجل فى ذلك الحين فى أوج شهرته، وكان شوبنهور على ثقة تامة بأن الطلاب سيقارنون بينه وبين هيجل فيفضلونه ويقبلون عليه، ولكنه كان حسن الظن أكثر مما ينبغى فى قدرة الطلاب على تقديره. ووجد نفسه يلقى محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية، فاستقال من منصبه وانتقم لنفسه من هيجل بالتشهير به» (١).

ومع اعترافنا بأن هناك عوامل ذاتية وشخصية وراء كثير من الطعون والهجمات التى وجهت إلى هيجل، وأن بعضها - على الأقل - قد صدر عن «سوء طوية» كما هى الحال فى نقد «شوبنهور» و«فريز» وغيرهما، فإن هناك أيضاً ألواناً من النقد وجهت إلى هذا الفيلسوف عن «سوء الفهم» لنصوصه كما هى الحال فى انتقادات «فيشر» و«رسل» و«جود» وغيرهم. كما أن هناك من جمع بين الاثنين معاً كما فعل كارل بوبر فى كتابه الشهير.

ومصدر كبير من مصادر الخلط فى فهم الفلسفة الهيجلية يكمن فى تلك العبارة التى لاكتها الألسن دون أن تدرك - فى الأعم الأغلب - مغزاها الحقيقى، وهى «المعقول متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل معقول» أو «كل ما هو عقلى واقعى، وكل واقعى عقلى» كما تترجم أحياناً.

ومصدر الخلط يكمن فى كلمة الواقعى أو المتحقق بالفعل Wirklich هذه، فلقد فهمت فى كثير من الأحيان على أنها تعنى الواقع الحاضر أو ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر، وبالتالى فإن هيجل يدعونا إلى عبادة الواقع ما دام يعبر عن العقل.

ولقد ذكر هيجل هذه العبارة لأول مرة فى تصدير كتابه «فلسفة الحق» وهو يناقش وظيفة الفلسفة أو وضعها - على حد تعبيره - فى دراسة المجتمع البشرى وتنظيماته السياسية ولاسيما الدولة، يقول: «مادامت الفلسفة هى

(١) ول ديورانت: «قصة الفلسفة» ترجمة الدكتور فتح الله المشعشع ص ٣٩٣ - مكتبة المعارف ببيروت - الطبعة الثانية عام ١٩٧٢.

ارتياد المعقول والكشف عنه فإنها لهذا السبب تدرس العالم الواقعى الفعلى، أعنى أنها دراسة للحاضر، فليس مهمتها أن تشيد عالماً فى الماوراء: عالماً مزعوماً لا يعلم سوى الله أين يوجد»[1].

فمهمة الفلسفة هى «فهم الحاضر» لأن الحاضر هو العقل: «فما هو عقلى متحقق بالفعل، وما يتحقق بالفعل هو العقلى، وتلك فكرة يؤمن بها الرجل البسيط الساذج كما يؤمن بها الفيلسوف سواء بسواء، ومنها تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء..»[2].

ولا يمكن أن نفهم هذه العبارة فهماً سليماً إلا إذا عرفنا معنى كلمة.. Wirklich عند هيجل. فهذه كلمة تعبر عن مقولة فلسفية، ولكى نفهمها فإن هيجل نفسه يحيلنا إلى المنطق: «لقد عالجت فى تفصيلات المنطق فكرة «التحقق الفعلى Wirklich Keit» ضمن موضوعات أخرى، ولم أفرق بدقة بينها وبين العرضى فحسب - وهو أيضاً ذا وجود- لكنى فرقت بينهما وبين الوجود الفعلى وكل التفريعات الأخرى للوجود..»[3]. وتقع مقولة «التحقق الفعلى أو الواقع هذه» فى القسم الثانى من منطق هيجل وهو دائرة الماهية وهى تشغل فى هذه الدائرة نفس المكانة التى كانت تشلغها مقولة «القدر» فى دائرة الوجود والماهية، ومن ثم فالشىء لا يكون Wirklich لأنه موجود، بل لأن وجوده يطابق ماهيته، ها هنا يكون عقلياً أو يعبر عن فكرته الشاملة.. No-tion- Begriff والفكرة الشاملة هى الطبيعة العقلية للشىء التى تضم وجوده وماهيته فى آن واحد، ولهذا يقول عنه هيجل: «إن التحقق الفعلى Wirklich Keit هو اتحاذ الماهية والوجود وقد أصبح الآن مباشراً، أو هو وحدة الداخلى والخارجى..»[4]. ومعنى ذلك أن المتحقق بالفعل أو الواقعى يعنى ما يتحقق طبيعته تماماً أو ما يتفق وجوده مع فكرته الشاملة. ولهذا فإن «الجسم المريض»

---

(١) Hegel: Philosophy of Right p.10.

(٢) Ibid.

(٣) Hegel: Ency. (6). Wallace p.11.

(٤) Ibid: (142) - Wallace, p.257.

و«الدولة الفاسدة» رغم أنها موجودات فى العالم الخارجى لكنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية بالمعنى الهيجلى للكلمة؛ لأنها لا تتفق مع الفكرة الفعلية للجسم أو الدولة. ويقول هيجل: «إن اليد المبتورة لا تزال تشبه اليد، ولا تزال توجد لكنها ليست متحققة بالفعل، فالتحقق الفعلى الأصيل هو الضرورة، وما يتحقق بالفعل هو الضرورى من الناحية الداخلية» [(١)]. فليس كل ما هو موجود أياً كان نوعه متحققاً بالفعل بالمعنى الهيجلى: «فأقبح رجل فى العالم، والمجرم، والمعتل، والمقعد، كلهم رجال أحياء» [(٢)]، لكنهم لا ينطبق عليهم المصطلح الهيجلى Wirklich لأن فكرتهم العقلية لا تتفق مع واقعهم. والدولة البروسية عند هيجل رغم أنها أكثر معقولية من الدولة القديمة التى قامت على الرق فإنها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول إلى «فكرة الدولة» [(٣)]. فليس ثمة تمجيد للدولة البروسية أو تدعيم ميتافيزيقى لنظام الحكم القائم كما يزعم «بوبر» لأن الدولة لا تصبح حقيقة واقعية إلا عندما تكون مطابقة للإمكانات المعطاة للناس، وأى شكل أولى للدولة لا يكون قد أصبح معقولاً بعد، ومن ثم فهو لم يصبح واقعياً بعد [(٤)]. وهكذا يصبح للعقل عند هيجل طابع نقدى خلاقى مميز، فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة؛ وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق إثبات الأضداد التى تفضى به إلى أشكال أخرى [(٥)].

وهناك ملاحظتان ساقهما «أفينيرى» Avineri فى كتابه فى فلسفة هيجل السياسية هما:

١ - أننا ينبغى أن نلاحظ أن الكلمة الألمانية التى يستخدمها هيجل Wirklich مشتقة من الفعل أو العمل (Wirken- act) ومعنى ذلك أن

---

(١) Hegel: Philosophy of Right p.283.

(٢) Ibid: p.279.

(٣) W. Kaufmann: op. cit. p.37.

(٤) هربرت ماركيوز «العقل والثورة» ص ٣٥.

(٥) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

التحقق الفعلى الذى يتحدث عنه هيجل ليس مجرد شىء سلبى أو طبيعة معطاة، فما هو واقعى أو متحقق بالفعل هو دائماً نتيجة لعمل ما أو فعل فليس هناك عبادة أو تراخٍ، بل عمل ونشاط ليتحقق العقل.

٢ – أن هيجل لم يبدأ عبارته (على نحو ما اقتبسها إنجلز خطأ وأساء تفسيرها، بقوله ما هو واقعى فهو عقلى، بل على العكس بدأ بقوله ما هو عقلى فهو واقعى متحقق بالفعل، أعنى أنه لايسلم مقدماً بعقلانية الواقع، بل بالأحرى يفترض واقعية العقلى وتحققه الفعلى، أعنى أن ما هو عقلى يحمل فى جوفه القوة التى تجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة إلى الفعل، فالعقل ليس مجرداً ولا هو ملكة بشرية إنه قوة فالنوس Nous الذى كان يتحدث عنه اليونان يتحقق فى العالم. وبعد أن تأكد هيجل من أن ما هو عقلى سوف ينتصر تماماً ويحقق نفسه، فى هذه اللحظة فقط، أضاف الجزء الثانى من العبارة وهو: ما هو واقعى عقلى، كنتيجة مترتبة على الجزء الأول» [(١)].

ننتهى من ذلك كله إلى أن المثالية الهيجلية فلسفة ثورية تدعو إلى تغير الواقع ودفعه إلى الأمام على اعتبار أنه لا يمثل إلا وجهاً واحداً من أوجه الحقيقة المتعددة الجوانب، وليست فلسفة تكبل الإنسان بالسلاسل والأصفاد وتحلق به فى آفاق من صنع الخيال، ومجالات تتخيلها وتختلقها بأوهامها، وهى لا تشده إلى الوراء كما يزعم خصومها فهى ليست رجعية تتقوقع على أفكار بالية عفى عليها الزمان وتحتضنها وتقدسها، ولكنها تفتح عقلها لتستقبل الهواء النقى، وهى لا تعبد القديم لقدمه لكنها تعتصر ما فيه من رحيق يصلح لدفعها قدماً وللسير بسفينة البشرية إلى الأمام، وليست محافظة تحافظ على النظام القائم وتبقى عليه كما هو، ولكنها ثورية تقدمية: تدرك الوضع الراهن بالفكر وتقيمه بالعقل وتزيل منه ما لا يساير العقل والتقدم. ومن هنا فإن

---

(١) S. Avineri: Hegel's Theory of the Modern State p.126-187 Cambridge univer. press1972.

هيجل، كما يقول «لورد هوادين Haldane» بحق: «هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى عصرنا الراهن» [١].

الوعى الذاتى

لا نقصد «بالوعى الذاتى» هنا تلك المرحلة من مراحل تطور الوعى على نحو ما عرض هيجل فى «ظاهريات الروح» فحسب (الوعى – الوعى الذاتى – العقل) وإن كنا سنصل إليها فى النهاية. وإنما نقصد بها تلك السمة الأساسية التى يتميز بها الموجود البشرى دون سواه، والتى تجعله قادراً على الارتداد إلى ذاته وإدراكها، والتى هى نفسها جوهر الفكر.. Reflexion الذى يعنى الانعكاس أو الارتداد، وهى أيضاً جوهر الكلية واللاتناهى، وأساس فكرة الحرية، والسبب الأول فى قيام المجتمع البشرى ووجود الصراع فى الحياة الاجتماعية.. إلخ. .. إلخ.

نود، إذن، أن نبسط للقارىء هذه الأفكار الهيجلية الهامة والتى تعتبر بمثابة «مفاتيح» أساسية لفهم فلسفته. ولو بدأنا من أبسط المواقف، فقارنا بين الإنسان والحيوان لوجدنا أن الأخير لا يستطيع أن يجاوز مرحلة الوعى، وهو هنا الإحساس بصفة عامة، أو استخدام حواسه فى إدراك العالم والبيئة المحيطة به: فهو ينظر إلى طعامه، ويرى ما يوجد أمامه من أشياء، ويشرب أو يلعق، ويتشمم رائحة صاحبه، ويسمع الأصوات.. إلخ. باختصار يستخدم حواسه فى إدراك الأشياء الجزئية التى تزخر بها البيئة من حوله لكنه يقف عند هذا الحد، أعنى: الإحساس بجزئيات العالم دون أن يكون فى استطاعته التعبير عن هذا الإحساس، لأن التعبير لابد أن يتم فى إطار اللغة، واللغة بطبيعتها كلية، اللغة فكر، أو هى المستودع الرئيسى للفكر «على حد تعبير هيجل، ولما كنا فى مجال الإحساس وحدة، الإحساس بما هو كذلك، فإننا لا نستطيع أن نخرج

(١) Qouted by H. Haldar: "Neo- Hegelianism" p.143.

إلى عالم التعبير اللغوى. باختصار هذا الإحساس ليس معرفة، وهكذا يلتقى هيجل مع أفلاطون الذى عارض السوفسطائية مبرهناً على أن الإحساس بالجزئى لا يشكل معرفة، كما يلتقى أيضاً مع أرسطو فى قوله «إن العلم (يعنى المعرفة) علم الكلى»، ومع كانط فى أن الإحساسات ليست إلا خليطاً أعمى مهوشاً وهى بذاتها لا تكون معرفة..[1] باختصار مع «عمود الفلسفة» كله الذى يجعل المعرفة تصورية ... Conceptual[2].

الحيوان إذن، لا يستطيع أن يواصل السير فنراه يقف عند عتبة الوعى ويكتفى بإدراك الأشياء الجزئية من حوله باستخدم حواسه. أما الإنسان فهو يستمر فى سيره ليدرك لا فقط موضوعات العالم من حوله، وإنما ليدرك كذلك هذا الوعى نفسه فيصل إلى ما نسميه «بالوعى الذاتى»: فأنا أتناول طعامى، وأشرب الماء، وأشم الروائح وأسمع الأصوات.. إلخ، أعنى استخدام كل حاسة فى مجالاها الطبيعى، وإلى هذا الحد أقف مع الحيوان على صعيد واحد، لكنى خلافاً للحيوان أستطيع أن أرتد إلى نفسى وأدرك هذه العمليات وأنا أقوم بها، ولهذا فعندما أقول «أنا أشرب» «أنا أرى».. إلخ، فأنا أعبر بهذه العبارة البسيطة عن عملية مزدوجة هى أننى أقوم بتناول الماء وهذا شىء أول، ثم أدرك أننى أتناول الماء وهذا شىء ثان، وأقوم بتناول الطعام وأدرك عملية التناول فى نفس الوقت، والشطر الأول من هذه العملية هو ما أطلقنا عليه

---

(١) يقول هاملين إن جذور هذه النظرية التى ترى أن الإحساس الداخلى بالجزئى موجود، لكن التعبير عنه مستحيل لأن التعبير يتم عن طريق اللغة - ترجع إلى النظرية الأرسطية التى ترى أن المعرفة هى معرفة الكلى، وإلى النظرية الكانطية التى تقول إن المعرفة هى وضع الشىء تحت تصور فى حكم. قارن كتابه:
D. W. Hamyln: Senstion and Perception "p.147 Internotional Library, London1961.

(٢) بغض النظر عما يقوله التجريبيون، من أن هذا الموقف هو الأساس «الصلب» لكل معرفة، حتى أن برتراند رسل.. B, Bussell يذهب فى مقاله الشهير «المعرفة» بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف «إلى أن كل ما تعرفه بالوصف يمكن رده إلى المعرفة بالاتصال المباشر ص ١٥٣ و١٥٨ من كتابه «التصوف والمنطق» Mysticim and Logic وإن كان الاتصال المباشر عند رسل أقرب إلى «الإدراك الحسى» عند هيجل الذى هو بداية المعرفة - وهى معرفة رجل الشارع- قارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل.

اسم الوعى أو الإدراك وهو ما يقف عنده الحيوان. أما الشطر الثانى فهو وعى لهذا الإدراك، ووعى لهذا الوعى الأول: إنه إدراك لذاتى وأنا أفعل الفعل فهو، إذن، وعى ذاتى.

ويمكن أن تتلخص هذه العملية فى قدرتى على أن أقول «أنا»، فهذا التعبير البسيط يحوى فى جوفه هذه العملية المزدوجة؛ لأن قولى «أنا» يعنى أننى استطعت إدراك ذاتى، وأننى قمت بتمييزها عن غيرها من الأشياء والموجودات، ولهذا كان هذا القول مستحيلاً على الحيوان الذى يقوم بشطر واحد فقط. يقول هيجل فى هذا المعنى:

«إن الحيوان لا يستطيع أن يقول «أنا»، أما الإنسان فهو وحده الذى يستطيع أن يقول ذلك، وما ذاك إلا لأنه من طبيعته أنه يفكر» [(١)].

هذه العملية المزدوجة التى يتميز بها الإنسان وحده دون سائر الحيوانات تفسر لنا خاصية هامة أخرى قد يصعب على القارىء المبتدىء لهيجل أن يفهمها وهى خاصية «الانعكاس» أو «التوسط» فالفكر.. Reflection (والكلمة باللغات الأجنبية تعنى المعنيين معاً). الذى يميز الإنسان عن الحيوان هو انعكاس بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، وهو عملية مزدوجة؛ لأن التفكير فى شىء ما هو محاولة لمعرفة هذا الشىء، لا فى جانبه المباشر، وإنما على أنه متوسط، فهو الانعكاس المشتق من وجوده الحقيقى. إن معرفتى للأشياء تعنى معرفتى «للكلى»، يعنى إلغاء الجانب المباشر (وهو الجانب الجزئى فيها)، فلكى نكشف عن حقيقة الأشياء لا يكفى النظر إليها، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحوّل ما هو مباشر أمامنا إلى شىء متوسط، أى إلى كلى. وقد يبدو أننا بذلك نقلب نظام الأشياء ونهدم الهدف الذى تنشده المعرفة، غير أن هذا المنهج ليس على هذا النحو من اللامعقولية التى تبدو

---

(١) Hegel: Encyclopaedia of Philosophical Sciences 24 Z.

وقارن ترجمتنا لهذا الكتاب ص ٩٩ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ (العدد السادس من المكتبة الهيجلية).

عليها، فجميع العصور السابقة كانت مقتنعة بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم فى الأشياء. هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر»[1].

وإذا كانت تلك هى طريقة إدراك الأشياء - أى تحويلها إلى الفكر - فتلك نفسها هى طريقة إدراكى لذاتى. ومن ثم فأدنى درجات المعرفة، وهى عملية ادراكى لتناول الطعام مثلاً، وهى عملية فكرية أو هى عملية انعكاسية: تسير من الذات إلى الشىء المباشر الموجود أمامى، ثم تعود مرة أخرى إلى الذات التى تعى نفسها فيما تقوم به من عمليات وأفعال.

الذات البشرية، إذن، تتميز بقدرته على إدراك ذاتها وهذا الوعى الذاتى هو السمة الأساسية للإنسان. غير أن هذا الوعى الذاتى يشكل أيضاً ماهية الحرية، لأن الحرية تعنى فى أبسط معانيها ألا يحدك قيد، ولا يربطك شىء خارجى، وإلغاء الحدود والقيود الخارجية لا يتحقق إلا مع فكرة «الوعى الذاتى». لأننا ها هنا نجد أن الذات لا ترتبط إلا بنفسها فحسب، وتلك هى الحرية الحقيقية: الخلو من كل ارتباط سوى الارتباط بالذات. أن أكون أنا الذات التى تعرف والموضوع الذى يعرف فى آن واحد. أنا أعرف ذاتى، وأعى نفسى، وأعبر عن هذه الذات فى سلوكى وأفعالى فأنا إذن حر. وأنا لا أتقيد إلا بذاتى ولا أرتبط إلا بنفسى، فأنا، إذن، حر. ومن هنا فإذا خضعت لقيود الطبيعة الخارجية، فأنت لست حراً وإذا خضعت لقيود الطبيعة الداخلية (بحيث لا تعبر عن ذاتك الحقيقية الكلية) فأنت لست حراً كذلك، ومن هنا كان الإنسان البدائى أقل الناس حرية لأنه أكثرهم خضوعاً لسطوة الطبيعة، خارجية وداخلية فى آن واحد، وكان الإنسان فى المجتمعات المتقدمة أكثر حرية لأنه لا يخضع إلا للقانون الذى وضعه، ويعبر عن ذاته، فهو إذن حين يطيعه فإنه لا يطيع إلا نفسه وتلك هى الحرية الحقيقية.

ومن هنا نجد هيجل يعارض ما يذهب إليه «روسو» من أن الإنسان حر بالطبيعة، وأنه كان أكثر حرية فى حالة الطبيعة الأولى التى كان يمارس فيها

---

(١) Hegel: Encyclopaedia:22 z.

حريته بغير عائق ويستمتع بها بغير قيود، ويعتقد هيجل أن هذه الفكرة بالغة الخطأ لأن الحالة التى يشير إليها «روسو» هى حالة «الحية الهمجية» التى تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف.. إلخ [1]. حيث كان الإنسان «عبداً» للطبيعة الخارجية والداخلية معاً. لكن ذلك كله يحتاج إلى قليل من الإيضاح.

إذا كانت الحرية تعنى ألا ترتبط الذات البشرية إلا بنفسها فقط فإن هذه الفكرة تثير عدة تساؤلات هامة:

أولاً: الإنسان الذى يندفع وراء شهواته محاولاً إرضاء نزواته وإشباع غرائزه.. إلخ ألا يطيع ذاته ويرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، ألا يكون بالتالى أكثر حرية من غيره..؟

ثانياً إذا كانت إطاعة القانون فى المجتمعات الحديثة تعبر عن الحرية أكثر مما تعبر عنها فوضى «الإنسان البدائى»، فكيف يمكن أن تكون هناك قوانين جائزة؟! وبأى معنى تكون بعض القوانين ظالمة؟ أم أن كل قانون «حق» و«عدل» ولا يمكن أن يوصم بالظلم أو الجور؟

ثالثاً: إذا كانت الحرية تعنى «طاعة القانون» فلماذا تسمى الناس فى بعض المجتمعات «عبيداً» مع أنهم يطيعون القانون؟ بل لماذا يزداد وصفنا لهم بالعبودية كلما أمعنوا فى طاعة القانون؟!

الواقع أننى فى حالة الحرية التى تقول إنها ارتباط بالذات أو طاعة للذات فإنى أرتبط وأطيع ذاتى الجوهرية الحقيقية وحدها. وعندما نقول إن الروح هى جوهر الإنسان، فإن ذلك يعنى أن ماهية الإنسان كلية، جوهر الإنسان هو الفكر، والفكر بطبيعته كلى كما سبق أن ذكرنا. لكن ذلك لا يعنى أننا ننكر بهذا التعريف ما لدى الإنسان من دوافع وميول ورغبات وأهواء وغرائز ومشاعر جزئية.. إلخ. وهى بدورها تتطلب إشباعاً. لكن هذه الدوافع والميول هى

---

(١) قارن «محاضرات فى فلسفة التاريخ» ص ١٠٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨١ (سلسلة المكتبة الهيجلية - العدد الأول)

بطبيعتها جزئية خاصة بفرد ما، وهى بذلك لا تنتمى إلى الإنسان بما هو إنسان وإنما هى تتعلق بذاتى أنا الشخصية الفردية فهى ميول جزئية خاصة: فلان ميال إلى الشراب، وفلان شَرِه فى تناول الطعام، وفلان تُعَافُ نفسه أكل اللحوم، وآخر يعيش للجنس.. إلخ. لكن هذه كلها لا تميزه كإنسان فهى موجودة أيضاً عند الحيوان من ناحية، وهى جزئية خاصة من ناحية أخرى، وهى عندما تنسب إلى الإنسان فهى تنسب إليه بوصفه جزءاً من الطبيعة لا بوصفه روحاً. ومن هنا فإذا ما سادت سلوك الإنسان وسيطرت على تصرفاته وأصبح عبداً لها، أعنى: إذا ما خضعت لها الذات البشرية فإنها لاتكون حرة: «بل تلك هى العبودية الحقيقية أو اللاحرية التى تحكمها الطبيعة، وإذا ما كانت الطبيعة هى التى تحكمك، فهذا يعنى أنك تحكم بواسطة العالم الخارجى لا بواسطة نفسك وتلك هى العبودية الحقيقية أو اللاحرية» [1].

قد يقال فى معرض النقد لهذه الفكرة: ما الذى يبرر لنا التفرقة بين ما نسميه بالذات الحقيقية وبين أى جانب من جوانبها؟! أو لماذا ينبغى علينا أن نقول إن الشهوة أو الرغبة فى تناول الطعام أو ممارسة الجنس.. إلخ أو غير ذلك من الرغبات والدوافع والميول هى جزئيات، فى حين أن الروح هى الكلى، وأننا بالتالى ينبغى علينا أن نطيع الكلى لا الجزئى؟ لماذا لا تكون إشباع الميول هى الذات الحقيقية وطاعتى لها هى الحرية [2] ؟!

الحق أننا لا نستطيع أن نقول إن هذه الميول هى جوهر الإنسان: «ذلك لأن الإنسان يعلو فوق دوافعه ورغباته، وميوله، وأهوائه. بل إنه يوظفها لصالحه كما يفعل مثلاً عندما يوظف الميل الجنسى لتكوين أسرة.. قد لا يفعل ذلك، لكنه فى الحالتين قادر على العلو فوقها (بحيث يجعلها ملكة) ولا يكون إقدام المرء على الفعل ممكناً إلا بالنسبة للوجود الواعى لذاته فحسب، الوجود القادر على اعتبار دوافعه ورغباته أموراً يستطيع أن يقبلها أويرفضها، صحيح أنه لا

(١) و. ت. ستيس: «فلسفة هيجل» ص ٥٢٧ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام.

(٢) سوف يتضح فى نهاية المقال أن الوعى الذاتى لا يسبقه إلا نفسه فما دام وعياً ذاتياً فهو لا يمكن أن يقنع بما يقنع به وعى الحيوان، لكنه يريد أن يصل إلى ذاته: إلى وعى ذاتى!

يستطيع أن يستبعدها أو يستأصلها لكنه يستطيع إحباطها » (*)..

وفى استطاعتنا أن نقول بعبارة أخرى إن الإنسان موجود كلى فهو حاضر فى جميع أفعاله، وهو لا يفعل الفعل فقط، لكنه يدرك ما يفعل ويعيه، وبالتالى فهو قادر على أن يعلو عليه ويوظفه لصالحه. ومن ثم كانت الدوافع والميول جزئية، وكانت سيطرتها على الذات البشرية تعنى سيطرة الجزئى، وطاعة الإنسان لها تعنى إطاعته لما هو جزئى وذلك كله يعنى خضوع وعبودية؛ لأن الحرية تعنى تحقيق الذات الكلية أو طاعة ذاتى الكلية لا جانباً واحداً من جوانبها فحسب. نصل الآن إلى الرد على السؤال الثانى وهو: كيف يمكن أن تعنى الحرية طاعة القانون؟! أليس من القانون ما هو جائر وظالم؟

الواقع أن أخص خصائص القانون أن يكون كلياً، وكل صيغة تفتقر إلى الكلية لا يجوز أن تسمى قانوناً، ولما كانت الكلية تعنى العقلانية (فالكلى هو الفكر وهو العقل) فإن القانون بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لابد أن يكون عقلانياً، ومن هنا فإن المشاعر والأهواء.. إلخ. لأنها جزئية فهى لا يمكن أن تكون قانوناً، وهى أيضاً ليست عقلانية بل هى شخصية ذاتية جزئية.. إلخ. ومن ثم فإن مشاعرى وأهوائى هى أمور خاصة بى أنا وحدى، ولا يمكن تعميمها بحيث تصبح كلية. أما ما هو عقلى فهو عند الناس جميعاً ولدى جميع الموجودات العاقلة، أعنى أنه يعبر عن الذات البشرية بما هى كذلك، فإذا صدر القانون كلى عقلانى كان تعبيراً عن جوهر الذات وماهيته. ومن هنا فإن القانون الذى يعبر عن رغبة الحاكم الخاصة أو يحقق مشاعره وميوله وعواطفه.. إلخ فهو لا يمكن أن يعد قانوناً. وإذا ما طبق عنوة فهذا هو القانون الجائر أو الظالم، لأنه لا يعبر إلا عن رغبات جزئية خاصة لا تمثل إلا صاحبها، وأنا حين أطيعه لا أكون حراً لأننى فى هذه الحالة أطيع شيئاً خارجاً عنى مع أن الحرية تشترط ألا أرتبط بشىء قط إلا بذاتى الكلية. ومن هنا أيضاً يزداد وصفنا

(*) John Plamenatz: History as The Realization of Freedom p.37 (in Hegel's Political Philosophy Problems and Perspectives) Cambridge1971.

للناس الذين يطيعون أمثال هذه القوانين بالعبودية؛ لأنها لا تمثل إرادتهم الكلية، وإنما تعبر عن الإرادة الجزئية التعسفية للحاكم. وهكذا يتضح لِمَ كان الناس في المجتمع الديمقراطي الحقيقي الذي تعبر فيه القوانين عن إرادتهم الكلية أحراراً، ولِمَ كان الناس في المجتمعات الدكتاتورية - التي يطيعون فيها إرادة الحاكم وحدها - عبيداً. وهكذا يتضح أيضاً لِمَ يكون الإنسان الحديث في المجتمع الديمقراطي الحقيقي أكثر حرية من الإنسان البدائي في الحالة الطبيعية الأولى، لأن الأول يحقق ذاته في القوانين الوضعية القائمة في مجتمعه، ويعبر عن نفسه فيما ينتجه من علم وفن وفلسفة..إلخ. بحيث يشكل عالماً هو خالقه، وهو عالم روحي واسع، فلا تحكمه الطبيعة بظواهرها، وإنما يحكمه فكره وقد تموضع، أعني وقد تحقق في موضوعات خارجية فهو الحاكم والمحكوم، في آن واحد. وتلك صورة عميقة ومتطورة للوعي الذاتي: الذي أكون فيه الوعي وموضوع الوعي في وقت واحد.

الوعي الذاتي، إذن، يعبر عن ماهية الإنسان الحقيقة، وهو يعبر عن الانفصال والاتصال في آن واحد، أو قل بلغة هيجل إنه الوحدة في الاختلاف، وذلك هو الفهم الدقيق للعقل: فهناك انفصال بين شيئين: ذات وموضوع، عارف ومعروف، لكن الانفصال ليس مطلقاً، وإنما هو انفصال داخل وحدة واحدة، أو هو تمايز في قلب الاتحاد: إنه ارتباط الذات بنفسها، فهي التي تميز نفسها إلى ذات وموضوع، لكن الموضوع يمكن أن ينظر إليه على أنه ذات، وكذلك يمكن أن ينظر إلى الذات على أنها موضوع. وذلك هو اللامتناهي الحقيقي الأصيل الذي يفترق عن اللامتناهي الكاذب أو الفاسد. ولهذا كانت الذات البشرية هي أدق مثل للامتناهي الحقيقي عند هيجل. ومن المفيد أن نفهم هذا المصطلح.

اللامتناهي الزائف أو الفاسد عند هيجل هو في حقيقة أمره شيء محدود ومتناه يتكرر آلاف المرات على وتيرة واحدة، ونحن كثيراً ما نستخدمه ليحل خطأ محل اللامتناهي الحقيقي عندما نريد أن نعبر عن ضخامة الأشياء، فنقول مثلاً إن حبات الرمل في الصحراء لا نهاية لها، أو أن شعرات الرأس الكثيف لا

حد لها..إلخ. فهو تجميع «لحدود»، أو قل هو تكرار «لحد» واحد آلاف المرات: هذه حبة رمل تتكرر بشكل لا نهاية له «الشيء يصبح آخر، وهذا الآخر، بدوره شيء ما، ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا اللامتناهي هو اللامتناهي الزائف أو الفاسد أو السلبي؛ لأنه ليس إلا سلب المتناهي، ولا يلبث المتناهي أن ينبثق من جديد كما كان، ويستمر على هذا النحو باستمرار دون أن يكون في الوسع القضاء عليه أو رفعه.. »[1]. تلك هي الصورة المنطقية للامتناهي الزائف وصورتها الواقعية تتمثل في تصور أن كثرة «الحدود» تقلب الحد إلى «لاحد»، فكثرة حبات الرمل يمكن أن تجعلها لا متناهية، فما دام الشيء يتألف من حبات، أي جزيئات متناهية فبالغاً ما بلغ عدد أو ضخامة المتناهي فإنه لا يمكن أن ينقلب إلى لا متناه، اللهم إلا إذا كان المقصود باللامتناهي هنا هو سلب الحد بصفة مستمرة: هذه الحبة من الرمال تحدها حبة أخرى وهذه تحدها ثالثة، ورابعة.. ألف - مليون ..إلخ. لكن مادمنا بدأنا من «حد» فإن إضافة آلاف أو ملايين الحدود لا تقبله «بغير حد» أعني لا تجعله «لا متناهياً». وهذه الصعوبة التي نصادفها في فهم اللامتناهي الحقيقي هي نفسها التي تجعلنا نتصور أن الأزلية هي قدر هائل من الزمان، لحظات لا متناهية من الزمان، مع أن لحظات الزمان مهما تكن ضخامتها هي أيضاً زمان، في حين أن الأزلية هي «اللازمان» أي إلغاء للحد الذي هو لحظة من الزمان.

إن اللامتناهي الحقيقي هو إمساك بطرفي العملية بحيث لا يكون الانتقال من حد إلى حد هو انتقال من (أ) إلى (ب) ثم حدود .. إلخ. وإنما يكون الانتقال من (أ) إلى(أ). ومن ثم فاللامتناهي الحقيقي هو اتحاد الشيء والآخر. وأوضح نموذج له هو الأنا (كذلك الله والروح والفكر) فنحن نعرف أن الإنسان موجود عاقل قادر على أن يعي نفسه بحيث يكون هذا الذات

---

(١) Hegel: Encyclopaedia..91. z.
قارن كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٧٩ - ١٨٠.

والموضوع في آن واحد. وذلك هو الوعي الذاتي الذي يعبر عن اللامتناهي الحقيقي، وهو أيضاً الوجود للذات أو الوجود من أجل الذاتي (وهو نفسه تعريف الإنسان عند جان بول سارتر). ومعنى ذلك أن موجودات الطبيعة لا يمكن أن تصل إلى الوجود للذات». فالحيوان لا يستطيع أن يقول: «أنا»، وإنما الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يقول ذلك، وما ذاك إلا لأنه يفكر «كما سبق أن ذكرنا، ولذلك فهذه الموجودات هي دائماً من أجل الآخر: هذا الحجر ليس من أجل ذاته بل إنه من أجلي أنا فقط، أعني أنه يوجد من أجل الفكر وهو بالتالي من أجل الآخر، وواضح أننا نصادف هنا الكثير من الأفكار الأساسية في فلسفة سارتر: «السلب» والوجود في ذاته، «والوجود لذاته»، و«الوجود للآخر..إلخ. ولعل هذا ما دعا «فلتر كوفمان» إلى القول بأن أجزاء كثيرة من كتاب سارتر «الوجود والعدم» مدينة بوجدوها لمنطق هيجل»[1].

الوعي الذاتي، إذن، هو اللامتناهي الحقيقي، وهو ارتباط الذات بنفسها، أو تحديدها لذاتها وتلك هي الحرية الحقة التي تعني التحديد الذاتي والتي تعني أيضاً الاستقلال الذاتي كما ذكر كانط من قبل.... Autonomoy.

واللامتناهي الحقيقي هو أيضاً الفكر الذي تكون فيه الذات والموضوع شيئاً واحداً، وإذا كان الفكر لا يرتبط إلا بنفسه ولا يحده سوى ذاته فهو كلي، وإذا كنا تقول إن الوعي الذاتي أو الفكر هو الماهية الحقيقية للإنسان فإن ذلك يعني في الحال أن الماهية الحقيقية للإنسان هي : الكلي.

لو أننا تأملنا قليلاً عملية الوعي الحسي التي يمارسها الحيوان والتي سبق أن وصفناها وقلنا إن الحيوان يقف عندها، لوجدنا أن الحيوان يقوم في هذه العملية بشيء غريب، فهو يقف من موجودات الطبيعة موقف المتحفز لإلغائها وهو يفعل ذلك بالفعل عندما يلتهمها؛ لأن عملية الحياة نفسها عبارة عن صراع بين الكائن الحي الذي يواجه طبيعة غير عضوية، وهذه الطبيعة ذاتها، وهي التي يجاهد لكي يتغلب عليها،

---

(1) Walter: Kaufmann: Hegel: Reinterprtion. p.286. N. Y.1965.

وعلى هذا الضد ليمتص اللاعضوى فى ذاته [1].

ومعنى ذلك أن الوعى الحسى الذى يواجه أشياء العالم الموجودة أمامه مباشرة يعمد إلى إلغائها أو امتصاصها بحيث ينتفى طابعها المباشر عندما يستحوذ عليها. لكن الوعى الذاتى عند الإنسان رغم أنه يتضمن العملية السالفة الذكر، فإنه يقوم بخطوة أبعد فيلغى هذا الإلغاء الأول ليصبح إثباتاً من جديد، لكنه إثبات دخله السلب أو النفى، وهذا ما يسميه هيجل بالتوسط الذاتى أو المباشرة التى دخلها السلب.

وعلينا أن ندرك جيداً هذه المصطلحات: المباشرة، والتوسط ثم التوسط الذاتى أو الوجود المباشر الذى يواجهنا لأول مرة، ثم سلبه، وأخيراً سلب هذا السلب من جديد، وهو الذى يمثل قمة العملية المعرفية بالغاً ما بلغت بساطتها، فمعرفتى لهذه الورقة التى أكتب عليها أو للمنضدة أو لأى موضوع آخر مهما تكن ضآلته هى حركة تتضمن فى جوفها هذه اللحظات الثلاث، أو هى حركة ثلاثية الإيقاع: فالورقة لفظ كلى أو تصور كلى، وعندما أريد أن أعرف الورقة التى أكتب عليها أجد أنها ورقة لحظة المباشرة أو الوجود المباشر، لكنها ليست ورقة (بمعنى أنها لا تستوعب كل ما تتضمنه كلمة الورقة؛ لأنها جزئية فى حين أن كلمة الورقة كلية)، وتلك هى اللحظة الثانية لحظة السلب أو التوسط، لكنها تؤدى بنا إلى معرفة الورقة الكلية التى تكون قطعة الورق التى أكتب عليها مجرد مثل لها، أعنى إلى مباشرة جديدة دخلها السلب.

الوجود المباشر، ثم السلب، وأخيراً سلب السلب هى حركة ثلاثية الإيقاع تتضمنها كل معرفة، وهى موجودة فى كل خطوة من خطواتها. وفضلاً عن ذلك فهى تمثل ثلاثة أقسام من المعرفة: فالوجود المباشر هو معرفة الحس المشترك أو معرفة رجل الشارع الذى يكتفى بإدراك الأشياء الجزئية كما تتبدى لحواسه، ثم يأتى القسم الثانى الذى يمثل المعرفة العلمية التى تلغى هذه الأشياء الجزئية

---

(١) قارن أثر هذه الفكرة فى جون ديوى كتابه: «الديمقراطية والتربية»، وقد كان هو نفسه هيجلياً فى بداية حياته!

الظاهرة عندما تغوص وراء وجودها المباشر بحثاً عن القانون الذي يحكمها فلا تصبح الحقيقة أو المعرفة الحقة هي معرفة هذه الجزئيات التي أراها أمامي، وإنما يصبح القانون الكامن خلفها هي حقيقتها. ثم تأتي معرفة الوعي الذاتي: فإن تصورت العالم على أنه تجل للذات فحسب، أعني إذا تصورت الوحدة دون الانفصال كانت تلك معرفة الصوفية والمثالية الذاتية وما شابه ذلك من المذاهب التي لا ترى في العالم سوى امتداد للذات، أما إذا تصورت العلم متفقاً ومختلفاً مع الذات في وقت واحد، فجوهره فكر، لكنه ليس امتداداً لفكر الذات- كانت تلك هي المعرفة الفلسفية معرفة العقل.

رأينا فيما سبق أن الوعي الذاتي فكرة بالغة الأهمية عند هيجل لأنها تكشف عن كثير من السمات الأساسية في فلسفته، وفضلاً عن ذلك فهي فكرة «تطورية» بمعنى أنها تظهر في مجرى تطور الوعي، لكن البادية تحمل باستمرار جميع الإمكانيات التي سوف تظهر فيما بعد إلى العلن الصريح، وهي في هذه البداية تحملها على هيئة كمون أو «بالقوة» بلغة أرسطو، أو «في ذاتها» بمصطلحات هيجل نفسه، وتصبح وجوداً لذاتها عندما تظهر أمامها جميع الإمكانات بارزة صريحة. فهناك إذن، الوجود في ذاته الذي يحمل إمكانات لم تتطور بعد كوجود البذرة، والجرثومة، والطفل.. إلخ [1]. وهناك وجود لذاته نصل فيه إلى فض الإمكانات السابقة لتظهر واضحة جلية بحيث لا تكون بعد ذلك في هذا الوجود ذاته وإنما هي موجودة أمامه، أعني ظاهرة لذاته ..

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا أثناء عملية التطور لا ندرك المرحلة التي نحن فيها إلا بعد أن نتجاوزها، فالطفل لا يعرف أنه طفل، ولا يفهم خصائص الطفولة اللهم إلا إذا أصبح رجلاً، عندئذٍ فقط يستطيع أن يفهم ما المقصود «بالطفل» بعد أن تجاوز مرحلة الطفولة، أي بعد سلب هذه المرحلة. فالمعرفة أياً كانت تتضمن سلباً كما سبق أن ذكرنا.

(١) لهذا السبب يهاجم هيجل فكرة كانط عن «الشيء في ذاته» ويرى أن هذا الشيء ليس بعيداً على العقل أو مستحيلاً على الإنسان فهمه، بل على العكس هو بداية لوجود الموجود فهو درجة دنيا في سلم الموجودات ولابد له من التطور ليصبح وجوداً لذاته».

الوعى الذاتى، إذن، تطور فهو لا يوجد مباشرة [1]، ولكنه يظهر فى مجرى الوعى وينمو إلى أن يصل إلى حقيقته كاملة كما ينمو الطفل ليكشف عن إمكاناته، وتكون المراحل الأخيرة باستمرار أكثر حقيقة من المراحل الأولى؛ لأنها تكشف كما سبق أن ذكرنا عن الإمكانات الحقيقية الكامنة بطريقة خفية فى هذه المرحلة. فالناضج أكثر حقيقة من الطفل، والرجل أكثر حقيقة من المراهق - وهكذا. كلما سرنا فى درجات السلم كانت الدرجة التالية تعبر عن حقيقة الدرجة السابقة لها، وهكذا نستمر إلى أن نصل إلى حقيقة مطلقة.

إن صح ذلك فما هى الخطوات أو المراحل التى يمر بها الوعى الذاتى إلى أن يصل إلى حقيقته؟

يمر الوعى الذاتى بثلاث مراحل هى:

١ - الميل الفطرى، أو الرغبة وهى تعبير عن الحياة الحيوانية الخالصة.

٢ - الوعى الذاتى الذى ينتهى بالاعتراف بالذوات الأخرى.

٣ - الوعى الذاتى الكلى.

وبعد أن تكتمل هذه المراحل تصل أخيراً إلى العقل الذى يمثل القمة التى يبلغها تطور الوعى الذاتى.

غير أننا لابد أن نعرف كلمة موجزة عن هذا الترقى للوعى فى مراحله المختلفة لكى نصل بها إلى قمة التطور الذى يبلغه الوعى الذاتى فى مرحلة العقل.

الوعى الذاتى لا يكشف عن نفسه فى البداية على نحوٍ مباشر أو صريح تماماً، كما أن إمكانيات الكائن الحى، النبات أو الحيوان أو الإنسان، لا تتكشف

---

(١) ولما كان «تطوراً» فإنه يحتاج إلى جهد للوصول إليه فلا يمكن أن يصل إليه الإنسان لمجرد أنه إنسان! صحيح أن لديه «إمكانية» الوصول إليه لكن ذلك يحتاج إلى جهد حتى تتحقق هذه الإمكانية ولهذا السبب نجد أن كثيراً من الناس يكتفى بالوقوف عند مرحلة الوعى التى هى سمة أساسية للحيوان، فلا يحاولون إدراك أنفسهم، أو الارتداد إلى ذواتهم، أى الوصول إلى الوعى الذاتى. وسوف نتبين فيما بعد لماذا لابد أن تظهر فكرة العبد والعبودية أثناء تطور الوعى البشرى!

منذ اللحظة الأولى التى يبدأ فيها نموه، للسبب نفسه الذى نقوله من أجل إن الكائن الحى ينمو، فلو كان كل شيء موجوداً منذ البداية لامتنع النمو تماماً ولتوقف التطور: إذ ما الذى سينمو، وما الذى سيظهر عندئذ؟!

ومن هنا فإن الوعى الذاتى لا يظهر منذ البداية إلا فى صورة أولية هى صورة الشهوة، أو الميل الفطرى، أو الرغبة وهى الصورة التى يتجه فيها نحو موضوعات العالم الخارجى لإشباع هذه الرغبة. وهو يجد موضوع الإشباع فى شيء قائم أمامه مستقل عنه: يجده فى «اللاأنا» أو «اللاذات» أو الشيء الفيزيقى المستقل، لكن الوعى الذى نتحدث عنه هنا هو: وعى ذاتى، وهو لا يمكن أن يشبع من موضوعات جزئية قائمة فى العالم الخارجى، فهو لأنه وعى ذاتى فالمفروض أنه يريد ذاته ولكنه يخطيء الطريق إليها فى بداية الأمر وهكذا يتطلب منه الوصول إلى غايته - الانتقال إلى مرحلة أعلى يجد فيها ذاته. «ومعنى ذلك أنه هيهات للذات أن تحقق لنفسها أى إشباع حقيقى اللهم إلا إذا التقت بذلك «الموضوع» الذى يتعرف فيه على نفسها من جهة، وتلقى لديه ضرباً من الاستجابة الذاتية من جهة أخرى. وهذا الموضوع الذى لا يمكن أن يكون إلا «ذاتاً» أخرى، أو «وعياً ذاتياً» آخر، هو الذى يجيء فيعترف بالذات أو الوعى الذاتى ويجلب لها ضرباً من الإقرار أو التصديق أو الشهادة الذاتية» [1].

إن الرغبة الغريزية لا تشبع الإنسان، ولا يمكن لها أن تحقق له الإشباع الذى يصبو إليه بوصفه موجوداً يعى نفسه (أى موجوداً عاقلاً). لأنها لا تكشف عن إمكانيات الوعى الذاتى: «فالوعى الذاتى هنا لم يتطور تطوراً كاملاً بعد لكنه لا يزال حتى الآن نصفه وعى ذاتى ونصفه وعى أصلى (أو طبيعى)..» [2]. أو نصفه إنسان ونصفه حيوان!

وهو لهذا لابد له أن يطور نفسه أكثر من ذلك لكى يصبح وعياً ذاتياً

(١) د. زكريا إبراهيم «هيجل أو المثالية المطلقة» ص ٢١٤، ٢١٥.

(٢) و . ت - ستيس «فلسفة هيجل» ص ٤٨٨.

خالصاً، وهو لن يفعل ذلك ما لم يتخلص من المراحل الدنيا التى تشده إلى الوراء، ويرجع السبب إلى أن موضوع الوعى لا يزال عبارة عن «لا - أنا» مستقل أو «لا - ذات» - فهذا الطعام الذى أمامى ليس ذاتى، وليس هو أنا نفسى، وإنما هو شىء مختلف عنى تماماً هو «لا - أنا» مستقل عنى. ولابد للوعى الذاتى من إلغاء هذا الموضوع المستقل الذى يقف أمامه، ولهذا نجده يحقق غرضه بتدمير الموضوع أو استهلاكه، فهذا الموضوع الذى يعبر عن «اللا ذات» لن يلبث أن يخضع لضرب من التحول لكى يستحيل إلى «ذات أو ذاتية» ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: إن الجوع نفسه بوصفه رغبة فى تناول الطعام لابد أن يتخذ طابع الرغبة فى التغيير، لأن من يأكل يمارس نشاطاً خاصاً يغير بمقتضاه من طبيعة الأشياء وآية ذلك أن الرغبة فى الطعام لا تعنى الاقتصار على تأمله أو رؤيته، بل هى تعنى إلغاءه ومحوه باعتباره شيئاً معطى قائماً بذاته، لا علاقة له بى، من أجل العمل على إحالته إلى ذاتى، واستيعابه وتمثله، فليس فى وسع الإنسان أن يصل إلى مرحلة الوعى الذاتى عن طريق النظر الصرف والتأمل المجرد، بل هو يشرع فى الوعى بذاته عن طريق العمل والنشاط، والرغبة هى نقطة انطلاق تلك «الذات العاملة» التى تمحو الوجود المعطى وتأخذ على عاتقها تغيير الواقع [1].

ولقد لاحظ هيجل - بحق - أن هذا المستوى من الوعى الذى تدفعه الرغبة وحدها إنما هو المستوى الحيوانى، فالحيوان أيضاً لا يقف متأملاً موضوعات الرغبة (كالطعام أو الشراب مثلاً) ولا يضفى عليها وجوداً مستقلاً قائماً بذاته على نحو مطلق، ولكنه يلغى هذا الوجود ويدمر ما له من استقلال- يقول:

«إن الحيوانات ذاتها تعلو على هذه الواقعية .. Realism وتجاوزها حين تلتهم الأشياء وتبرهن بذلك على أنها ليست قائمة بذاتها أو مستقلة على نحو مطلق» [2].

---

(١) د. زكريا إبراهيم «هيجل أو المثالية المطلقة» ص ٢١٦.

(٢) هيجل «أصول فلسفة الحق» ص ٢٨٢ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. المجلد الأول من مؤلفات هيجل - مكتبة مدبولى بالقاهرة.

لكن قد يحدث هنا لبس فيثار سؤال مثل: ألسنا هنا فى مجال الوعى الذاتى؟ فكيف يمكن للحيوان أن يبلغه إذن؟ والواقع أن الحيوان لا يبلغ هذه المرحلة لأنه يقف عند حد الرغبة التى تدفعه من الداخل لإشباعها عن طريق موضوعات العالم الخارجى. أما الإنسان فهو لأنه وعى ذاتى، يقوم بعملية مزدوجة لا يقدر عليها الحيوان فإنه يشبع الرغبة وأمامه هدف أو غاية أو غرض، وهو أمر لا يستطيع أن يصل إليه الحيوان.

قد يقال أيضاً إن عملية «تدمير» الموضوع أو استهلاكه أو القضاء عليه.. إلخ، التى هى الطبيعة الجوهرية الداخلية لإشباع الرغبة لا تصدق على كل ألوان الرغبة، فإذا صحت مثلاً فى إشباع الجوع عن طريق الطعام أو إرواء الظمأ عن طريق الشراب فهى لا تصح فى إشباع الرغبة الجنسية، فالذكر أو الأنثى لا يدمر كل منهما الآخر لكى يحقق الإشباع بل على العكس إن بقاء، أو وجود كل منهما أساسى لكى تتم عملية الإشباع!

والواقع أن هذا الاعتراض يخطىء فهم الفكرة الهيجلية عن إشباع الرغبة فالموقف هو على النحو التالى: هناك ذات تتجه نحو موضوع قائم فى الخارج مستقل يشبع هذه الرغبة، ولكى تتم عملية الإشباع فلابد للذات أن تستحوذ عليه وأن تجعله ملكاً لها، أى أن تحوله بطريقة ما إلى أن يصبح جزءاً منها. وباختصار شديد لابد أن تقضى على استقلاله، فالتدمير هنا هو تدمير لاستقلال الموضوع عن الذات التى لا تكتفى بتأمله بحيث تترك بينها هوة، لكنها تعبرها وتسلب استقلاله فلا يعود بعد ذلك مستقلاً عنها، أو بعيداً عن ذاتها. وهذا هو بعينه ما يحدث فى حالة الإشباع الجنسى الذى يعنى أن يكف كل جنس عن تأمل الآخر ويبادر بالعبور إليه وتحويله إلى جزء منه، إلى شىء خاص به. وإنى لأعتقد أن الصفحات الطويلة التى شرح فيها جان بول سارتر J.P. Sartre فى كتابه الشهير «الوجود والعدم» كيف يستمتع كل جنس، أثناء العملية الجنسية، بالجنس الآخر، وتصويره لمتعة كل جنس على أنها متعة ذاتية، أى أنه يستمتع بذاته من خلال الآخر: فالمرأة تستمتع بنفسها إذا ما

قرأت الرضا على وجه الرجل، فهى لا تستمتع به بمقدار ما تستمتع بنفسها، وكذلك الرجل يشعر بالمتعة وهو يرى المرأة سعيدة وكلما ازدادت سعادتها نتيجة لنشاطه الجنسى ازداد استمتاعه. فهو فى الواقع لا يستمتع إلا بذاته من خلال الآخر [1]. أقول إننى أعتقد أن هذه الصفحات الطويلة ليست سوى نفحات للفكرة الهيجلية التى نناقشها الآن!

الذات، إذن، تتجه نحو العالم الخارجى لكى تشبع رغباتها لكنها لا تصل إلى هذا الإشباع، لسبب بسيط جداً هو أنها حين تشبع الرغبات والدوافع والميول.. إلخ، تحقق تدمير الموضوع لكنها لا تصل إلى ما تصبو إليه؛ لأنها مازالت وعياً ذاتياً فلا يرويها إلا الوصول إلى نفسها، أعنى إلى الوعى الذاتى! وهكذا فإن جميع المحاولات التى تقوم بها الذات وتشبع فيها دوافعها لا تحقق إلا إشباعات جزئية، فلا تلبث أن تولد رغبة جديدة.. وهكذا باستمرار. ولما كانت تستهدف الوصول إلى ذاتها بوصفها وعياً ذاتياً (لاحظ أن الوعى الذاتى هو فى نهاية الأمر الموجود البشرى) فإن هذه السلسلة المستمرة من المساعى الدائبة إنما تستهدف أصلاً الوصول إلى الذات لا إلى الموضوع الحسى. وهكذا لن تشبع الذات إلا إذا وصلت إلى نفسها، أى إلى وعى ذاتى آخر (أى إلى إنسان آخر) أو أن تحول موضوعها إلى ذات مثلها، أعنى أنه لابد أن يصبح موضوع الرغبة وعياً ذاتياً جديداً يقول هيجل:

«إن الوعى الذاتى يكون رغبة، لكن ما يرغب فيه هذا الوعى – دون أن يعرفه بعد بطريقة واضحة وصريحة – إنما هو ذاته، أعنى رغبته الخاصة نفسها؛ وهذا هو السبب فى أنه لن يستطيع أن يبلغ ذاته، اللهم إلا إذا التقى برغبة أخرى، أو بوعى ذاتى آخر..» [2].

وهذا يعنى أن الإنسان لا يحقق رغباته إلا فى مجتمع، ومن هنا كان تطور

---

(١) قارن جان بول سارتر «الوجود والعدم» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى بيروت دار الآداب أغسطس عام ١٩٦٦.

(٢) Hegel: Phencomenology of Mind. Eng. Trans. p.220-221 Trad Francaise, TomeI. p.159-153.

الوعى يحتم ظهور المجتمع، ويلزم المرء بالعيش فى جماعة لأن رغباته لا يشبعها إلا الوصول إلى إنسان مثله!

إن الرغبة فى بادىء الأمر لا تتجه نحو الآخر باعتباره إنساناً بل باعتباره مجرد موضوع، ومن ثم فهى تسعى نحو سلبه وتعمل على تملكه. غير أن هذه الرغبة البسيطة التى لا تعرف فى البداية بين «ذات» و«موضوع» لا تلبث أن تستحيل إلى رغبة إنسانية تريد أن تفرض ذاتها على ذات أخرى وتسعى إلى انتزاع إقرار أو اعتراف من تلك «الذات الأخرى» بما لها من شرعية. وهيجل يبرز هنا أهمية العلاقة فى هذا العالم البشرى الذى لابد فيه لكل وعى ذاتى من أن يوجد ويتحدد «بالقياس» إلى وعى ذاتى آخر، فليس فى استطاعة الإنسان أن يشبع حاجاته إلا على نحو اجتماعى وهذا ما عبر عنه هيجل بلغته المثالية بقوله: «إن الوعى الذاتى لا يحقق لنفسه الإشباع الحقيقى اللهم إلا من خلال *اعتراف وعى ذاتى آخر به..»* (1).

ومعنى ذلك كله أن الوعى الذاتى لا يمكن أن يحقق لنفسه الإشباع الحقيقى على المستوى الطبيعى أو الحيوانى الصرف: لأن الإنسان لا يمكن أن يكون إنساناً بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة إلا فى عالم إنسانى (وإذن فلابد للوعى الذاتى أن يتخطى ذلك العالم الحيوانى الصرف الذى تنحصر فيه الرغبة فى المحافظة على الحياة أو الاستمرار فى الوجود لكى يمتد ذلك إلى العالم الإنسانى الاجتماعى الذى لابد فيه لكل وعى ذاتى من العمل على انتزاع إقرار أو اعتراف الوعى الذاتى الآخر به مع إقراره أو اعترافه هو نفسه بما لهذا «الآخر» من «وعى ذاتى»، ولا شك أن هذا «الإقرار» أو «الاعتراف المتبادل» إنما هو الدليل القاطع على أن وجود الوعى الذاتى لا يمكن أن يتحقق على المستوى الطبيعى أو الحيوانى الصرف، بل هو لابد أن يتحقق على المستوى الإنسانى أو الروحى..» (2).

---

(1) اقتبسه الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه عن «هيجل» ص ٢١٦.

(2) نفس المرجع السابق ص٢١٧.

علينا أن نلاحظ أنه فى سبيل انتزاع اعتراف الذات لنفسها من الآخر ينشأ صراع مرير بين الذوات البشرية من أجل أن تثبت الذات نفسها وتنتزع من الآخرين اعترافاً بحريتها واستقلالها. لكن هذا الصراع من أجل إثبات الذات والحصول على اعتراف الآخر بالأنا، لا يعنى أن أياً منهما تريد تدمير الأخرى أو القضاء عليها لأنها لو فعلت ذلك لما استطاعت أن تظفر منها بالإقرار المنشود أو الاعتراف المطلوب. وإنما الصراع البشرى هو صراع يقوم به طرفان كل منهما يريد أن يثبت ذاته ويؤكدها باعتبارها فوق مستوى الحياة الحيوانية الصرفة، ومن ثم فإنه يضع حياته نفسها موضع الخطر بحيث يكون مستعداً لمواجهة الموت. ومعنى ذلك أن أحد الطرفين يمضى بالصراع حتى نهاية الشوط، أعنى لدرجة المخاطرة ومواجهة الموت مؤكداً بذلك وعيه الخاص لذاته بينما نجد الطرف الآخر يخشى الموت ويجزع من الخطر ويقنع بالحياة على المستوى الحيوانى. ولهذا لا يخاطر بحياته، الأول يقف موقف السيد، أعنى موقف الوعى الذاتى الخالص، فى حين يتخذ الآخر موقف العبد الذى يرفض المخاطرة بحياته فى سبيل إشباع رغبة فى اعتراف الآخر به. وعلى حين أن السيد قد خاطر بحياته، ومضى فى عملية الصراع حتى النهاية فاستطاع أن يظفر باعتراف الوعى الآخر به، نجد أن العبد قد رفض المخاطرة، وتخلى عن رغبته ومن ثم فإنه قد اقتصر على إشباع رغبة الآخر، وبذلك اعترف بالآخر دون أن يلقى منه أى اعتراف!.

معنى ذلك أن هيجل حين يعالج موضوع الوعى الذاتى فإنه يدرس ويحلل كذلك العلاقة بين «الفرد وعالمه»، فالإنسان حين يستيقظ وعيه الذاتى يرغب فى الموضوعات المحيطة ويمتلكها ويستخدمها، لكنه خلال ذلك يشعر أن الموضوعات ليست عى الغاية الحقيقية لرغبته، بل إن حاجاته لا يمكن تحقيقها إلا بالتجمع مع الأفراد الآخرين - يقول هيجل: «إن الوعى الذاتى لا يبلغ حالة الرضا إلا فى وعىٍ ذاتىٍ آخر»، وإذا كان الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكون إلا من خلال فرد آخر فإن وجوده ذاته ينحصر فى «وجوده من أجل الآخر»، غير أن العلاقة هنا ليست علاقة تعاون وتآلف بين أفراد أحرار، بل هى «صراع حياة

أو موت»، ولا سبيل إلى وصول الإنسان إلى الوعى الذاتى ومعرفة إمكاناته وتحقيقها إلا بالمضى فى المعركة حتى النهاية فحقيقة الوعى الذاتى ليست هى «الأنا» بل «النحن» وهى «الأنا الذى هو نحن، والنحن التى هى الأنا»، وعلى هذا النحو ينشب صراع رهيب هو الذى وصفه هيجل باسم «جدل السيد والعبد» حيث يخاطر أحد أطراف الصراع بحياته ويبلغ بالمخاطرة أقصى مداها حتى ليواجه الموت مؤكداً وعيه الذاتى الخاص، بينما يخشى الآخر هذا الخطر ويقنع بالعيش: عيش الحفر! الأول «سيد» فرض نفسه وأكد ذاته وخاطر وانتصر، والثانى «عبد» تخاذل واستسلم وجَبُنَ فعاش مع الحيوان!. غير أن هذا «السيد» يقنع بهذا الانتصار ويترك العمل للعبد، وسرعان ما يجد أن وعيه الذاتى واستقلاله ووجوده يعتمد على العبد، وهكذا يلغى استقلاله ويتحول إلى اعتماد على آخر! ومن ناحية أخرى نجد أن العبد عن طريق العمل والشغل يصل إلى الاستقلال، إلى الوعى الذاتى!

وهكذا يجد السيد أن استقلاله يعتمد على العبد، وتلك حقيقة تبرهن على استقلال العبد، وحين يضطر السيد إلى الاعتراف باستقلاله فإنه بذلك يعترف أنه وعى ذاتى آخر، لأن الاستقلال والوعى الذاتى شىء واحد، والعبد يعرف الآن أنه وعى ذاتى ومن هنا فإن كلاً منهما يعرف الآخر ويقبله على أنه وعى ذاتى: وهذا القبول المتبادل بين الذوات هو الوعى الذاتى الكلى، وهذه العلاقة الجدلية بين السيد والعبد هى التى أثرت تأثيراً قوياً فى ماركس الشاب (كما أثرت فى سارتر فيما بعد) فراح يصف «ظاهريات الروح لهيجل» فى مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية بأنه عمل ضخم وإنجاز هائل!

ويبدو أن هيجل عندما وصف لنا مجرى الوعى فى «ظاهريات الروح» كان يضع فى ذهنه باستمرار «الفرد المرتبط بالآخرين»، أو الموجود البشرى فى مجتمع ما، ولهذا فإنه جعل الفرد بما لديه من وعى ذاتى يصل إلى معرفة نفسه من خلال مواجهته للآخرين من نفس نوعه، وإحساسه بأنه «شخص» لابد أن يتزعم عن طريق الآخرين. يقول عن مواجهة الأفراد الواعية: «الموجودات

الواعية تكشف كل منها للآخر على أنها توجد لذاتها، أعنى بوصفها وعياً ذاتياً. والواقع أن كلاً منها على يقين (فى البداية) من ذاته الخاصة، لكنه ليس على يقين من ذات الآخرين. ومن هنا يبقى يقينه الخاص بذاته بغير حقيقة. إذ لابد أن تكون حقيقته الخاصة هى أن وجودها الفردى الخاص لذاته لابد أن يبدو له بوصفه موضوعاً مستقلاً..» [١].

أما اليقين الذى يبقى «بغير حقيقة هنا» فهو نوع من الثقة المزعزعة التى تسعى إلى تأكيد نفسها أو محاولة المرء البرهنة على ذاته، وذلك عن طريق السعى الدائب من الفرد أو الموجود الواعى لذاته لكى يعترف به الآخرون، لابد للآخرين من الإقرار بما هو عليه إن هو أراد تأكيد ذاته.

ويكشف الفرد عن نفسه، وعما هو عليه فى أفعاله وسلوكه لكن هذا الكشف الذاتى الذى يقوم به كل فرد هو أساساً «عرض لما يكون عليه المرء، ولما يملك من عنصر كلى» [٢].

وهذا العنصر الكلى يأخذ صفة «الكلية»، لأن الآخرين جميعاً يشاركون فيه فهو عام، صحيح أن الفرد قد يكون فرداً لا نظير له.. Unique لكن الوسيط الوحيد الذى يمكن له أن يعبر به عن نفسه، ويستطيع أن يكون على ما هو عليه - هو وسط يشاركه فيه الآخرون، إنه فى عملية تأكيده لنفسه إنما «يعرض» ذاته أمام الأخرين.

وعلى هذا النحو يتداخل الوعى الذاتى مع الوعى الكلى، ولهذا، كثيراً ما يتساءل الباحثون: أى وعى يصف هيجل فى ظاهريات الروح؟ أهو الوعى البشرى الفردى أم الوعى البشرى الكلى؟ هل الروح الفردى الذى يكتب «ظاهرياتها» أم أنه الروح الإنسانى ككل؟ والجواب أنه يصف الاثنين معاً: إنه يبدأ من الوعى الفردى بإحساسه وإدراكه وفهمه ويتدرج به شيئاً فشيئاً إلى أن يتحول إلى وعى كلى: فيظهر المجتمع وما فيه

(١) Hegel: Phencomenology of Mind. p.232. Eng. Trans by J. Baillie.

(٢) Ibid, p.437.

من مؤسسات ونظم وثقافة وقوانين.. إلخ.

أنخطىء إذن، إذا وصفنا «ظاهريات الروح» الهيجلية بأنها «سفر تكوين الروح» الفردى والكلى فى آن واحد؟!

المجموعة الثانية

دراسات فى الفلسفة السياسية

١ - هيجل والرجعية السِّيَاسية.. فى برن

٢ - ورقة عمل

٣ - الحرب ومحكمة التاريخ

هيجل والرجعية السياسية فى برن

تمهيد:

فى استطاعتنا أن نقول إن السياسة كانت موضع اهتمام هيجل، بل وشغله الشاغل، طوال حياته فقد كان يعيش فى عصر تاريخى إلى أقصى حد، وكان يتتبع الأحداث يوماً بيوم، فهو القائل: «إن قراءة الصحف هى لون من ألوان صلاة الصبح» !. مستوحياً أياها من قضايا الساعة، وليس من قبيل المصادفات أن يكون أول وآخر أعماله المنشورة، والتى اهتم بدفعها إلى النشر بالفعل ، عبارة عن كتابات سياسية وليست أعمالاً فلسفية خالصة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، قد كان أول عمل قام على نشره (وهو الذى سنعرضه فى هذا المقال) هو كتاب يعرض للرجعية السياسية فى مقاطعة برن Berne عاصمة الاتحاد السويسرى، أما آخر أعماله فكان مقالاً فى إحدى الصحف يعرض رأيه فى المناقشات الدائرة حول مشروع الإصلاح النيابى فى إنجلترا(١).

أما لماذا اهتم هيجل كل هذا الاهتمام بالموضوعات السياسية، فإننا نستطيع أن نلخص الخلفية التى تكمن وراء اهتماماته السياسية فى ثلاثة عوامل على النحو التالى :

أولاً : أسرته.. حيث كان الكثير من أجداده يشغل مناصب حكومية منوعة، كما أن والده كان يشغل مركزاً مرموقاً فى وزارة الخزانة فى حكومة دون فور تمبرج gurtemberW ، ولقد عاش هيجل فى مدينة اشتوتجارت Stuttgart عاصمة الدوقية، ومقر الحكم، فاتصل اتصالاً وثيقاً برجالات السياسة فيها ، كما اتصل بغيرهم من الذين يحتلون مراكز مرموقة. ولابد أن يكون قد استمع إلى كثير من المناقشات السياسية التى كانت تدور فى منزله فى فترة مبكرة من حياته. وهناك تقليد معروف متبع وهو أن الأب

---

(١) Z. A. Pelczynski : An Introductory Essay to : Hegel's Political Writings ; Eng . Trans. by T. M.Oxford at The Claredon Press1969.

والإبن كُرهًا (أو تجنّبا) المناقشات والحجاج السياسية بعد اندلاع الثورة الفرنسية (بالطبع لتحمس هيجل الشاب للثورة ونفور الأب منها) ولقد استمر هذا الاحتكاك بالسياسة وبالحكومة حتى بعد أن غادر هيجل مسقط رأسه [١].

ثانياً : يمكن أن نقول إن تربيته وثقافته بصفة عامة هى المصدر الرئيسى الثانى لاهتمامه بالسياسة، وهى تتألف مما تلقاه فى المدرسة فى شتوتجارت لقد اضطر لكى يعيش أن يمارس عدداً كثيراً من المهن : مدرساً خصوصياً، ناظراً لمدرسة ثانوية، وصحفياً، ومساعد أستاذ، ثم أستاذ فى هايدلبرج.. إلخ. ولقد ارتحل من بلد إلى بلد آخر فى ألمانيا المجزأة الممزقة، ولم تكن دوامة الأحداث تتركه يخلد إلى الراحة. لقد جعل منها الموضوع وكذلك حياته فى مدينة «توبنجن» وما تلقاه فى معهدها الدينى من علوم، ثم دراساته الخاصة التى بدأت فى مسقط رأسه، ثم استمرت فى «برن»، و «فرانكفورت» وهما المدينتان اللتان عمل فيهما مدرساً خصوصياً، بعد تخرجه مباشرة، لأبناء بعض الأسر البرجوازية الغنية، وأخيراً قراءاته الكلاسيكية فى ميدان الدراسات السياسية والاقتصادية لكبار المفكرين عبر التاريخ ابتداءً من أفلاطون وأرسطو قديماً، حتى «روسو» ومونتسيكيو حديثاً، وفضلاً عن ذلك فقد كانت لديه هواية غريبة وهى أن يقرأ بشراهة وانتظام الدوريات. والصحف والتقارير النيابية، ومحاضر الجلسات البرلمانية فى المقاطعات الألمانية وفرنسا وإنجلترا. ولقد بلغ اهتمامه بقراءة الصحف حداً جعله يقول : «إن قراءة الصحف هى صلاة الصبح الحقيقية !» وهذا هو السبب فى أنه قَبِلَ بسرور أن يرأس تحرير صحيفة يومية فى بفاريا Bavaria تسمى «صحيفة بامبرج». وكان أول رد فعل له عندما عُرِض عليه رياسة التحرير هو الاهتمام بهذا العرض كما يدل على ذلك قوله فى خطابٍ إلى صديقه نيتامر F. I. Niethammer :«العمل نفسه سيكون مثيراً لاهتمامى، مادمت أتابع - كما تعرف - شئون العالم بلون من حب الاستطلاع، وفيما يتعلق بهذا الجانب من العمل فإننى أخشى من الإقدام أكثر من خشيتى

---

(١) Ibid ; P.7.

من الإحجام..» [١].

ولقد كان على حق فى خشيته هذه! ذلك لأن رئاسة تحرير صحيفة يومية سياسية تصدر فى أوروبا فى مطلع القرن ١٩ ، ولاسيما فى بافاريا، عَمَلٌ بالغ الخطورة، إنه انتقال إلى مجال جديد يرى فيه السياسة رأى العين، ويسمع الأنباء، ويعرف ما وراء الكواليس، ويصطدم بما يُباح نشره وبما هو محظور! ها هنا احتكاك بكل أنواع التقلبات، والسلطات المتغيرة، والقرارات التعسفية، والرقابة على النشر، والنتائج غير المتوقعة للمقالات التى يتم نشرها.

ولهذا فإن هيجل رغم موافقته الفورية على العرض سرعان ما شبّه مهمته بالمحكوم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة! وكم تمنى أن يتحرر منها، حتى جاء الخلاص عندما وقع حادث خطير: ففى عام ١٨٠٨ نشرت الصحيفة مقالاً يحتوى على معلومات تتعلق بالمسائل العسكرية لإقليم بافاريا ولقد انزعجت الحكومة انزعاجاً شديداً من هذا المقال، فى الوقت الذى رفض فيه هيجل بوصفه رئيساً للتحرير أن يبوح باسم ذلك الشخص ألذى ذوّده بهذه المعلومات العسكرية المحظور نشرها، ومن هنا فقد اضطر - غير آسف - إلى ترك إدارة تحرير الصحيفة، ولاسيما وأن صديقه «نيتامر» كان قد ارتقى منصباً هاماً فى مديرية التعليم فى بافاريا ونجح فى تعينه مديراً لمدرسة نورمبرج الثانوية وهنا لو كانت لديه فرصة لالتقاط الأنفاس حيث تعرف فى هذه المدينة على ابنة أحد نبلاء نورمبرج، «ماريا فون توشر» وتزوج منها وعاش لنفسه قليلاً!

ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين (مثل باير W. R. Beyer) إلى القول بأنه كانت فى حياة هيجل المبكرة رغبة جامحة للتأثير فى الحياة السياسية والاهتمام السياسى العملى..» [٢] فى حين ذهب آخرون إلى أنه ثارت فى نفسه تطلعات كثيرة «فقد كان يحلم أن يصبح مكيافللى عصره» [٣]!.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) أرنست كاسيرر «الدولة والأسطورة» ص١٦٩ ترجمة دكتور أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٧٥.

ثالثاً : وربما كان المصدر الثالث لاهتمامه بالسياسة هو أحداث العصر الذى عاش فيه، وما شاهده من تغيرات سياسية سريعة وهائلة، ومن المعروف أن التفكير السياسي ينمو ويزدهر فى حالة الغليان السياسى والاجتماعى والأزمات السياسية الحادة، والأحداث التاريخية الحاسمة لأن ذلك كله يجبر الإنسان على أن يتخذ موقفاً سياسياً معيناً حتى رغماً عنه. إما إلى جانب الأحداث أو ضدها وهكذا يجد المرء نفسه وقد أصبح مفكراً سياسياً رغم أنفه! فضلاً عن أن هذه الهزات السياسية العنيفة تقوض الآراء والمزاعم القديمة، والمعتقدات والأفكار السابقة وتثير الانفعالات وحب الاستطلاع.. إلخ، ولقد كانت تلك هى الحال فى العصر الذى عاشه هيجل : فلاشك أن الثورة الفرنسية [(١)]، وما تلاها من أحداث كانت مسيطرة إبان سنوات تكوينه وامتدت إلى ما بعد نضجه : فلقد كان فى التاسعة عشرة عند سقوط الباستيل، وفى الخامسة والأربعين عندما وقعت معركة واترلو، ومات بعد عام واحد من ثورة يوليو! وهكذا كان شاهد عيان على تقويض النظام القديم، وفترة عودة الملكية، وسقوط أسرة البربون مرة أخرى، وتأسيس الجمهورية، وسقوطها فى عهد الإرهاب، وظهور نابليون، وبلوغه الذروة ثم سقوطه، وانهيار بروسيا وإعادة تكوينها، وموت الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الجرمانية. وخلف هذه التجارب السياسية الهائلة تكمن تغيرات جذرية لا فى السياسة فحسب بل فى المجتمع الأوروبى ذاته : فلقد ظهرت دول جديدة، وتغيرت أسر حاكمة فى دول قديمة ، كما تعدلت أشكال الحكومات، دخلت إصلاحات دستورية بعيدة المدى وإصلاحات إدارية، ونظم قانونية كثيرة، وظهرت طبقات وسطى احتلت مركزاً هاماً يعادل مركز طبقة النبلاء، بل قد يفوقها أحياناً، وولدت طبقة البروليتاريا الكادحة فى مجال الصناعة..! فليس بدعاً، إذن، أن نجد فيلسوفنا يولى اهتماماً بالغاً بالسياسة حتى تكون الموضوع الذى كتب، فيه أول ما كتب وآخر موضوع يدلى فيه برأى قبل وفاته!

(١) الثورة الفرنسية عند هيجل تعنى أحداث الثورة نفسها (بما فيها من أحداث داخلية وحروب خارجية)، وكذلك فترة حكومة الإدارة، ثم عهد نابليون: قنصلاً وإمبراطوراً، وسوف نعود إلى هذا الموضوع فى مقال قادم.

ولقد كان أول عمل نشر له فى حياته كتاباً سياسياً يدافع عن حقوق الشعب فى مقاطعة برن السويسرية التى بدأ فيها حياته العملية مدرساً خصوصياً عند أحد الأشراف، فشاهد عن قرب الرجعية السياسية العاتية فى هذه المدينة. وسوف نحاول فى هذا المقال تحليل هذا العمل السياسى الأول لهيجل على أن نعرض لبقية اهتماماته السياسية فى مقالات قادمة. وعلينا الآن أن نبدأ من البداية فنتساءل كيف ترك فيلسوفنا الأرض الألمانية وانتقل إلى هذه المدينة ؟!

هيجل فى برن :

تخرج هيجل عام ١٧٩٣ من معهد توبنجن Tubingen الدينى - وهو معهد لتخريج القساوسة البروتستانت - وكان المفروض أن يعمل قسيساً إنجيلياً نظراً لأنه كان يتقاضى راتباً شهرياً من المعهد فضلاً عن التعليم المجانى، وصاحب المنحة لابد أن يخدم الدوقية بعض الوقت! لكنه لم يكن يميل إلى هذه المهنة على الإطلاق، ولم يكن يتخيل أن يربط حياته بها، بل إنه كان يعيش فى رعب «يشبه الكابوس المخيف» خشية أن يُلزِمه المجلس الكنسى فى شتوتجارت أن يعمل «شمّاساً» (مساعد قسيس) فى إحدى الكنائس تحت إشراف قسيس عجوز صارم [(١)]..

ظل هيجل بعد تخرجه فترة قصيرة فى مسقط رأسه قبل أن يغادرها إلى مدينة برن Berne عاصمة الاتحاد السويسرى، ليبدأ حياته العملية مثل العديد من الشخصيات الكبيرة فى الثقافة الألمانية فى ذلك الوقت مدرساً خصوصياً وهى وظيفة وقع عليها مصادفة، فقد سمع فى أغسطس ١٧٩٣ من صاحب أحد الفنادق وهو فندق «الثورة الذهبى» فى شتوتجارت عن وجود فرصة عمل مناسبة فى برن عند شريف يدعى «هاوبتمان فون شتيجر - Haupt-mann Von Steiger» فكتب على عجل فى ٢٤ من نفس الشهر إلى صديقه Herr Von Rutte المقيم بمدينة برن يستفسر منه عن هذه الوظيفة، وقضى

(١) H. S. Harris : Hegel's Development Toward The Sunlight. P.155 Oxford at The Claredon

عيد ميلاده الثالث والعشرين وهو ينتظر فى قلق رد الصديق، وفى ١١ سبتمبر تلقى رداً إيجابياً بالعمل هناك، ولم يبق سوى موافقة «المجلس الكنسى» فى شتوتجارت على إعفائه من الارتباط بالعمل فى الكنيسة. وكم كان هيجل سعيداً لخلاصه أخيراً من سلك الوظائف الكنسية. رغم أن موافقة المجلس جاءت مشروطة بعدة شروط منها : «أن عليه أن يمارس بهمة ونشاط الوعظ الدينى فى «برن» فقد كان مُقَصِّراً فى هذا النشاط الدينى إلى حد كبير! وكذلك : «عليه أن يلبى فى الحال الدعوة بالعودة إلى مسقط رأسه فى شتوتجارت إذا ما طلب منه المجلس ذلك فى أى وقت..!» ومنها أيضاً : «ألا يهمل دراسة اللاهوت!» ولكن مهما يكن من أمر هذه الشروط فقد استطاع على كل حال أن يتخلص من الالتزام بالعمل، فى الكنيسة [١].

غادر هيجل شتوتجارت إلى برن فى ١٠ أكتوبر عام ١٧٩٣، لكن الانطباع الذى تركته أول رسالة كتبها من هناك يدل على أنه لم يجد الراحة المنشودة فى الوظيفة الجديدة، فقد كان يشكو فى هذه الرسالة، بأدب وجدية أيضاً، من أن المرتب بالغ الضآلة ! لكنه ظل يدرس لصبى وفتاتين ثلاث سنوات (من ١٧٩٣ حتى ١٧٩٦) ورغم أن هذه السنوات الثلاث لم تكن سعيدة بصفة عامة، فقد كان لها العديد من المزايا، على الأقل من ناحيتين : الأولى أنها جعلته يقضى فترة فى نشاط حر طليق يقرأ ما يشاء : فقرأ إدوارد جيبون Gibbon ومونتسكيو Montesquieu وتوليديدز Thucydides وهيوم Hume.. إلخ والثانية : أنها أتاحت له فرصة نادرة للوقوف على الحياة السياسية والاجتماعية ونظام الحكومة فى برن : «فقد أفاد من مقامه فى برن إفادة كبرى، إذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعى والسياسى لمجتمع الأشراف فى برن، ولاحظ ألاعيب السياسة فى هذه المدينة، وعرف عن قرب مناورات السياسيين، مما سيكون له أثر فيما بعد فى اهتمامه البالغ بالسياسة..» [٢].

(١) قارن فى ذلك كله كتاب هاريس H. S. Harris السالف الذكر ولاسيما ص ١٥٤ - ١٥٦.

(٢) دكتور عبد الرحمن بدوى: «المثالية الألمانية» : شلنج ص ٨٠ الناشر دار النهضة العربية - القاهرة عام ١٩٦٥.

لكن إذا كانت إقامته فى برن قد أفادته إلى هذه الدرجة فلماذا كان دائم الشكوى؟! وكيف تفسر إحساسه بالتعاسة؟! الواقع أنه رغم حياته التى كان يحياها بين عائلة آل شتيجر وهى من الأسر ذات المناصب والاتصالات السياسية الواسعة، فإن المفكر الشاب كان يشعر أنه يعيش «وحيداً» [1]، وهو شعور طبيعى جداً بالنسبة لشاب حديث التخرج كان - حتى الأمس القريب - بصحبة زملائه وأصدقائه فى الجامعة، ثم وجد نفسه فجأة بلا أصحاب ولا أصدقاء فى مدينة غريبة ! وهو نفس الشعور الذى كان عند صديقه وزميله الشاعر الألمانى المرهف هولدرلين Holderlin الذى عمل مثله مدرساً خصوصياً عند آل كالبس Von Kulbs وقال فى رسالة إلى جدته :

«إننى أعيش وحيداً ، لكننى أعتقد أن ذلك مناسب تماماً لتطور العقل والقلب معاً» [2] وفضلاً عن ذلك فإن تعاسة هيجل كانت ترجع فى جانب منها إلى سخطه على نفسه نتيجة للخطابات التى كان يتلقاها من «شلنج» بعد أن ذهب إلى مدينة «بيينا» حيث كان «فشته Fichte » يحاضر جنباً إلى جنب مع شيللر Schiller ، وما كان يسمعه من هذه الخطابات عن الجو الثقافى الذى تعيش فيه ألمانيا، وهو جوٌ حُرِم منه هو، وكان يود أن يشارك فيه ! ولهذا كان هيجل فى ردوده على أصدقائه يشكو من أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً جاداً؛ لأن وقته ممزق ويحتاج إلى كتب (رغم أنه كان يستعمل بالفعل مكتبة عامة جيدة لكنها تخلو من الكتب الحديثة المتداولة التى يتحدث عنها شلنج وهولدرلين !) وفضلاً عن ذلك فإنه كان يتتبع الأحداث التى تتحرك بسرعة ويشعر أنه ينبغى أن يسهم بشىء ملموس فيما يصفه شلنج بأنه «ثورة مقبلة سوف تحدث فى ميدان الفلسفة!» [3].

---

(١) لم يكن هيجل «وحيداً» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، ولم يكن انطوائيا يعيش فى عزلة، وإنما كان على العكس شخصية اجتماعية للغاية، ومن هنا فإننا نعرف أن هناك «حلقة عائلية» انضم إليها فى برن ورحبت به كضيف عليها، كما نسمع عن الليالى التى كانت تقضيها «الشلة» فى لعب الورق وسماع الموسيقى ! وهى مجموعة ظلت على علاقة به، حتى بعد أن غادر برن إلى فرانكفورت، عن طريق المراسلة!

(٢) H. S. Harris : Op. Cit. P.155.

(٣) Ibid.

لكن إذا كانت تعاسة هيجل فى فترة برن ترجع إلى افتقاره لزملاء الدراسة من ناحية، وإلى إحساسه بأنه لا يشارك فى النشاط الثقافى الحى الذى يسيطر على ألمانيا فى ذلك الوقت من ناحية أخرى، فإنها ترجع إلى عامل ثالث لا يقل أهمية عن هذين العاملين، وأعنى به الهوة الشاسعة التى رآها بين المثل الأعلى على الأساس «لحياة الشعب»، كما كان «يحلم» بها فى شتوتجارت، وبين الأوضاع السياسية التى وجدها فى برن : لقد كان يحلم بأن «يحيا الشعب» - أىّ شعب - حياة يتحرر فيها تماماً. وينطلق جميع قدراته وطاقاته البشرية، ويعبر عن نفسه بتلقائية! فوجد هنا ألواناً من الظلم تفوق الوصف!

والواقع أن اهتمامه الأساسى فى هذه الفترة لم يكن ميتافيزيقياً، بل أخلاقياً : «فلم يكن مهتماً بدراسة طبيعة الله، بل بطبيعة الإنسان»، وكان الدين عنده، كما كان عند لسنج Lessing الوسيلة العظمى التى تعمل بها العناية الإلهية على تطوير الطبيعة البشرية، وفى العمل السياسى ومن خلاله يكتشف الإنسان قدرة «العقل» وتحققها فى العالم الخارجى فيما يخلقه من مؤسسات اجتماعية ونظم سياسية، ولقد رأى هيجل فى اليونان المثل الأعلى الذى يحقق وحدة «الدستور والدين» أو الحياة السياسية والحياة الدينية، ويحقق بالفعل العقل والحرية. كما رأى فى المجتمع الذى يعيش فيه تحالفاً غير طبيعى بين العرش والكنيسة لتدعيم السلطة الاستبدادية، ومن هنا فقد بدأ يسأل نفسه : كيف ظهر هذا الوضع السيىء للأمور؟ كيف أصبح الدين الذى هو أداة التحرر، وخلاص الإنسان، حليفاً للرجعية والاستبداد؟ كيف عمل على تقييد البشر بدلاً من أن يساعدهم على الانطلاق..!! وكيف يمكن أن نكتشف الطريق نحو وضع أفضل للحياة ككل.؟! لذا عكف على قراءة الكتب التى تحتوى عليها مكتبة المدينة لعله يجد إجابة عن هذه الأسئلة التى حيرته، فقرأ لعمالقة الفكر البشرى، ثم تلفت حوله وراح يدرس المجتمع الذى يعيش فيه ويحلل الأوضاع التى يشاهدها كل يوم، فدرس «دستور مقاطعة برن» وتكوينها السياسى، وأوضاعها المالية والاقتصادية،

وتطورها التاريخي ونظام الحكومة، وما يحدث في البلاط.. إلخ إلخ. وانشغاله بهذه الدراسة واضح في رسائله المختلفة فقد كتب إلى شلنج عن هذه الأوضاع في ١٦ إبريل ١٧٩٥ يقول:

«تأخري في الرد عليك ياصديقي العزيز، يرجع في جانب منه إلى انشغالي بأشياء كثيرة، وفي جانب آخر إلى التسلية المذهلة والمحيرة التي تحدثها الاحتفالات السياسية التي تقام هنا، إذ يتم كل عشر سنوات تجديد مجلس «السيادة»، حيث يخرج منه حوالي ٩٠ عضواً [١]، وكيف يحدث ذلك كله من الناحية الإنسانية. إن جميع الدسائس، ومحاباة الأقارب والمحسوبية التي تحدث في بلاط الأمراء في ألمانيا، لا تعتبر شيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك. فالأب يسند المنصب إلى ابنه، أو إلى زوج ابنته الذي استطاع أن يحقق أفضل زواج، ولابد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يقضي هنا شتاءً كهذا، قبل فترة عيد الفصح، عندما يتم تجديد المجلس» [٢].

هذا ما شاهده هيجل في واقع المجتمع السويسري مع أنه كان - قبل وصوله إلى المدينة - قد رتب بحثاً قصيراً يعرض فيه المثل الأعلى الذي ينبغي على الإنسان أن يسعى إلى تحقيقه بوصفه موجوداً عاقلاً من ناحية، وكائناً اجتماعياً من ناحية أخرى! كما حاول أن يبرهن فيه أيضاً على أن هذا المثل الأعلى ليس مجرد حلم «يوتوبي» مادام الإغريق قد حققوه بالفعل! لكن ذلك لا يعني أنه كان يريد أن يعمل على إحياء المجتمع اليوناني أو العودة بالتاريخ إلى الوراء، فهو يعلم تماماً أن ذلك مستحيل، وكان واضحاً أمامه أنه لا يمكن العودة إلى الموقف اليوناني، فليس في استطاعة الإنسان الحديث أن يعود «القهقرى إلى الطبيعة» كما كان يود روسو! بل لابد أن يسير إلى الأمام من

---

(١) كان هذا المجلس يتألف من مائتين من الأعضاء، ولهذا كان يطلق عليه اسم «مجلس المائتين»، ويتم تجديد انتخاباته كل عشر سنوات فيخرج منه حوالي نصف الأعضاء في فترة، عيد الفصح، ويجتهد الأشراف والنبلاء في الوصول إلى عضوية المجلس، أو مساعدة الأقارب والمحاسب على النجاح فيه! ولهذا تنشط الحياة السياسية والاجتماعية وتكثر الاتصالات واللقاءات وتتجلى الوصولية بوضوح ظاهر!

(٢) H. S. Harris : Op. Cit. P158.

هذا الفساد الحديث فى المجتمع المتمدن الذى يجد نفسه فيه فيحاول أن يفهم لماذا عمَّ هذا الفساد على هذا النحو المزرى! صحيح أن المثل الأعلى ليس خيالاً يوثق به لكنه واقع تاريخى، ومع ذلك فمن المستحيل «استعادته» أو نقله من شعبٍ إلى شعبٍ آخر، أو من عصرٍ إلى عصرٍ مخالف، فلكل شعب طريقته الخاصة فى الحياة يحددها له تراثه التاريخى، وتكوينه السياسى، وتجاربه الدينية.. إلخ ومن هنا فإذا ما دب الفساد فى مجتمع فإن علينا أن ندرس هذا المجتمع ونحاول أن نستخرج منه طريق إصلاحه، والمبادىء العامة التى يمكن أن نستخلصها من هذه الدراسة، وهذا ما فعله هيجل فى المجتمع السويسرى الذى كان يعيش فيه فى هذه الفترة المبكرة من حياته، وجاءت نتيجة العمل السياسى الأول الذى نشره بعد ذلك فى فرانكفورت.

يقول جلوكنر Glockner إن إقامة هيجل فى برن قد أسهمت فى فهمه للاختلاف الجوهرى بين العقلانية Rationalim والوضعية Positi- vism فى فهم الأوضاع السياسية:

«فها هنا عاش هيجل فى بلدٍ ذى طابع سياسى محافظ وتقليدى انغلق على نفسه فلم يتأثر للآن تأثراً قوياً بالثورة الفرنسية. لقد عاش هيجل وسط هذا الجو : الماضى الذى يتجسد فى الحاضر، ومن طريقة الحياة فى هذا الوسط لاحظ هيجل عن قرب، وتعلم حقاً وأدرك فعلاً معنى الثورة». وفى برن بدأ هيجل يترجم رسائل كارت التى رأى أنها تخدمه فى غرضه: أعنى تدعيم العقلانية السياسية - قارن بلاتسكر حاشية ص٣٣.

العمل السياسى الأول :

قلنا إن هيجل عكف على قراءة الكثير من الكتب السياسية والاقتصادية والتاريخية فى المكتبة العامة، لكن الأثر العميق الذى أحدثه كتاب سير جيمس ستيوارت Sir James Stewart لايقارن بأثر أى كتاب آخر من الناحية السياسية والاقتصادية فى هذه الفترة، وعنوان الكتاب : «بحث فى مبادىء الاقتصاد السياسى» الذى قرأه فى ترجمة ألمانية، ولقد كان من الأثر الذى أحدثه الكتاب على هيجل أنه قام بعمل شرح طويل للكتاب، لكنه للأسف فُقدَ،

رغم أن روزنكرانتس Rosenkramnz تلميذ هيجل وأول من كتب سيرة حياته - يروى أنه شاهد المخطوطة بنفسه فى أربعينات القرن التاسع عشر، أى بعد وفاة هيجل بسنوات قليلة [١].

عن طريق هذا الكتاب عرف هيجل أهمية «العمل» ومكانة «الصناعة» و «الإنتاج» فى الحياة البشرية، ولهذا فإننا نجد هيجل ربما كان أول من أدرك - من الفلاسفة الألمان فى عصره - الأهمية القصوى لمجال النشاط الاقتصادى فى الحياة السياسية والدينية والثقافية، مما جعله يحاول فى الفلسفة السياسية النهائية التى عرضها فى كتابه «أصول فلسفة الحق» أن يكشف عن الارتباطات الأساسية بين ما يسميه «بالمجتمع المدنى» و «الحياة السياسية»[٢].

ويلخص روزنكرانتس أثر كتاب «ستيوارت» فى الكلمات الآتية:

«جميع أفكار هيجل عن طبيعة المجتمع المدنى، وعن الحاجة والعمل، وعن تقسيم العمل وثروة الطبقات، وعن الفقر، والشرطة، والضرائب.. إلخ قد تركزت فى النهاية فى شرحه على الترجمة الألمانية لكتاب ستيوارت عن الاقتصاد السياسى الذى كتبه فيما بين ١٦ و ١٩ مايو ١٧٩٩ والذى بقى كما هو دون أن يمسه. لقد كان هذا الشرح يحتوى على عدد اللمحات العظيمة فى السياسة والتاريخ وعلى العديد من الملاحظات الدقيقة» [٣] وإن كان جورج لوكاتش Georg Lukacs - الذى يفسر هيجل تفسيراً ماركسياً فى كتابه الشهير هيجل الشاب The Young Hegel، - لا يتفق مع روزنكرانتس فى آرائه «الصبيانية» ويعتقد أن هيجل درس المشكلات الاقتصادية من منظور نقده «للوضعية الميتة»، وأن روزنكرانتس لم يكن يعلم شيئاً عن أهمية دراسات هيجل الاقتصادية [٤]. ولسنا بحاجة إلى الدخول فى تفصيلات هذا النزاع وإن

---

(١) S. Avineri : Heqel's Thory of The Modern State, P. S. Cambridge University Press, London,1972.

(٢) Ibid - CF : Robert Heiss : Hegel, Kierkegaard, Maix' p.27 Translated by E. B. Gorséde, A Delta Book.

(٣) Quoted by Georg Lukacs in " The Young Hegel " P.175 Merlin Press, London1975. Eng. Trans. by Rodney Livingstone.

(٤) Ibid, P.171.

كنا نميل إلى القول بأن اهتمامات هيجل الاقتصادية قد بدأت فى برن (وإن كان الشرح قد كتب بعد ذلك فى فرانكفورت) ولاسيما وأن لوكاتش نفسه يذكر أن هيجل اهتم بجمع المعلومات عن اقتصاد مقاطعة برن وعن نظامها المالى، وطريقة فرض الضرائب إلخ، وأن هذا النشاط كان ملحوظاً تماماً [١]. وربما كان من تأثير ستيوارت على هيجل أنْ شرع فى القيام بهذه الدراسة المفصلة للنظام المالى والإدارى للمقاطعة، وما يحمله هذا المضمون من معنى أو مغزى اجتماعى، غير أن هذه الدراسة لسوء الطالع، فُقدَت مثلما فُقدَت شروحه على كتاب «ستيوارت» نفسه [٢]. والواقع أن مدينة «برن»، رغم أنها كانت إحدى المقاطعات السويسرية، إلى جانب كونها العاصمة ومقر الحكومة، فإنها كانت أكثرها سكاناً، ولهذا كان تاريخ المقاطعة هو تاريخ عاصمتها «برن» التى أصبحت عاصمة لسويسرا كلها ابتداءً من عام ١٨٤٨. ولقد كانت المقاطعة تضم بعض الأقاليم من الأراضى المنخفضة «هولندا وبلچيكا الآن» وكانت هذه الأقاليم تحت حكم أسرة سافوى Savoy تتمتع بكثير من الميزات والحريات الواسعة. لكن سوء حظها أوقعها ابتداءً من عام ١٥٣٦ تحت حكم مدينة برن حيث تسيطر حكومة أرستقراطية أو توقراطية ظلت تحكم على نحو استبدادى حتى عام ١٧٩٨ عندما اجتاحت قوات الثورة الفرنسية المدينة.

ولقد كان من نتيجة الحكم الاستبدادى التسلطى الذى تمارسه برن على الأراضى المنخفضة أنْ هَرب كثير من أبنائها خارج البلاد، كما طُرِد آخرون، وكان من هؤلاء محام شاب وهو چان چاك كارت Jean-Jacques Cart الذى نشر فى باريس عام ١٧٩٣ - فى نفس السنة التى وصل فيها هيجل إلى مدينة برن - كتاباً صغيراً (يقع فى حوالى ٢٠٠ صفحة) ويتألف من مجموعة الرسائل (أو الخطابات المفتوحة) تدور حول الموقف السياسى فى بلاده، وعنوان الكتاب: «رسائل إلى برنارد دى مورال Bernard De muralt وزير مالية الأراضى المنخفضة حول حق هذه البلاد، وحول الأحداث الراهنة -

---

(١) Ibid, P.110.

(٢) S. Anineri : Op. Cit. P.5.

بقلم چان چاك كارت باريس ١٧٩٣» [١].

ومن الواضح أن هيجل - رغم غربته عن المدينة كما سبق أن ذكرنا - فإنه كان قريباً جداً من الأحداث السياسية الدائرة هناك، فهو يعمل في بيت من بيوت الأشراف، وعلى صلة وثيقة بالطبقة البرجوازية بدرجة تمكنه من ملاحظة الأمور ومراقبة سير الأحداث كما تجعله في النهاية يستطيع تشكيل فكرة دقيقة عن السياستالرجعية التي تحكم بها الحكومة القائمة، سواء داخل مدينة برن نفسها أم خارجها. ومن الواضح أنه اشمأزّ تماماً من المفاسد الظاهرة للعيان في الحياة السياسية هناك، فقد كانت الحكومة - فيما يبدو - تعتمد اعتماداً كاملاً على الرشوة والمحسوبية، والوصولية ومحاباة الأقارب ، وتعينهم في مناصب رئيسية في الدولة، دون أن تتيح الفرصة المناسبة أمام بقيةالمواطنين لشغل هذه المناصب، ولم يكن هناك دور واضح للقوى الشعبية، ولا للمجالس النيابية، ولم تكن هناك سلطة تشريعية حقيقية، وإنما كانت الحكومة هي المشرع، والقاضي والمنفذ للقانون في وقت واحد! ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الوضع الغريب إلى كثير من المظالم، وألوان من الغبن لا حد لها لحقت بأناس أبرياء ربما كانت «جريرتهم» أنهم طالبوا بحقوقهم! وكيف يمكن أن ننتظر تحقيق العدالة من نظام وضع «إقامة الدعوى، والتقاضي، وإصدار الحكم» في يد شخص واحد؟!

ويصور هيجل الوضع السياسي في برن، كما شاهده في هذه العبارة البالغة الدلالة :

«لن تجد في أي بلد من بلدان العالم - بقدر ما أعلم - بلداً في مثل هذا الحجم، يزخر بهذا العدد من الجرائم : ألوان الشنق، وأدوات التعذيب (التي يمط عليها جسم الإنسان) وقطع الرأس أو ضرب العنق، والإحراق بالنار - على نحو ما تجد في مقاطعة برن» [٢]. وللقارىء أن يتخيل مبلغ الفساد والظلم،

(١) عنوان الكتاب هو :

"Lettres á Bernard de Muralt Trésorier du Pays de Vaud, sur Le droit de ce Pays et Sur Les Evénememts Actuels, Par Jean - Jaques Cart Paris1793 ".

(٢) Quoted by S. Avineri, op Cit; P.6.

والسوء، واللاإنسانية - الذى وصلت إليه حكومة برن الاستبدادية!.

لقد هاله هذا الفساد المنتشر فى هذه المقاطعة وهو الشاب المتحمس للعدالة ابن الثلاثة والعشرين ربيعاً، المنعم بالأفكار العقلية التى بذرها عصر التنوير فى التربة الألمانية والثقافية الانسانية بصفة عامة، المتحمس لمبادىء الثورة الفرنسية التى أعلنت حقوق الإنسان وعملت على نشرها فى القارة الأوروبية، فإذا ما قارنّا هذه الخلفية العقلية وما أفرزته من مثل عليا سياسية عند هيجل، بالواقع الاجتماعى والسياسى الموجود فى برن لكانت النتيجة فى الحال هى ثورة هيجل ورفضه الكامل لهذا الواقع المتعفن، ثم يعثر على كتاب «كارت» فيكون كنزاً نادراً للهدف الذى صمم عليه، وهو فضح هذه الحكومة الفاسدة وتعريتها أمام الشعب الألمانى كله، ثم استخلاص مجموعة من المبادىء السياسية العامة.. ومن هنا فقد عكف هيجل على ترجمة الكتاب من الفرنسية التى نُشر بها إلى الألمانية حتى يستطيع كل مواطن أن يطلع عليه، وهكذا شرع فى برن فى إعداد الطبعة الألمانية التى نشرت فى مدينة فرانكفورت عام ١٧٩٨ بعنوان :

«رسائل حميمة حول العلاقات الدستورية السابقة للأراضى المنخفضة بمدينة برن : كشف كامل للحكومة الأوليجاركية السابقة فى برن، مترجم عن الفرنسية لمؤلف سويسرى متوفى مع شروح وإضافات» [(١)].

وعلى الرغم من أن اسم المؤلف مذكور فى تصدير الكتاب فإن المترجم كان مجهولاً، إذ نشر الكتاب خالياً من اسمه، وقد استغرق البحث عن اسم المترجم ما يقرب من مائة عام حتى اكتشف الباحثون أخيراً أن المترجم والشارح الذى امتنع عن ذكر اسمه هو هيجل الشاب! وأن هذا الكتاب هو أول عمل نشره هيجل فى حياته على الإطلاق، كما أنه أول عمل سياسى قام به! وتحتوى الترجمة الألمانية

(١) كان هيجل يظن عندما ظهرت ترجمة هذا الكتاب أن كارت قد توفى، فكتب على صدر الكتاب أنه من تأليف «سويسرى متوفى» كما كتب فى تصديره يقول إن الرسائل التى يقدمها ويترجمها للقارىء هى من تأليف كارت المحامى السويسرى الذى توفى فى فيلادلفيا - لكن الحقيقة أن المؤلف عاد من الولايات المتحدة إلى وطنه فى نفس العام الذى نشر فيه هيجل الترجمة الألمانية للكتاب عام ١٧٩٨. قارن كتاب H. S. Harris Hegel's Development Toward The Sunlight P.422.

على إضافات عديدة وشروح إضافية كما تشمل تصديراً بقلم المترجم المجهول الذى لم يعرف اسمه إلا عام ١٩٠٩.. ؛ [١].

ولقد حذف هيجل رسالتين وبعض الفقرات الانفعالية التى اعتبرها معبرة عن أمور شخصية ليس ثمة ما يدعو إلى ترجمتها، ثم قام بترجمة الأجزاء الباقية من الكتاب مع دراسة أضافها تقوم على أساس قراءاته لأوضاع الأراضى المنخفضة ووضعها الدستورى والتشريعى والقانونى والمالى كما كتب تصديراً للكتاب [٢]..

تحليل موجز للكتاب

يبدأ كارت Cart كتابه هذا باستعراض تاريخى للوضع السياسى للأراضى المنخفضة: كيف كانت تخضع لحكم بيت سافوى House of Savoy وكانت فى ذلك الوقت تتمتع بالكثير من المزايا السياسية والحريات الواسعة، ثم خضعت المقاطعة ابتداءً من ١٥٣٦ لتسلط مدينة «برن» رغم أن حقوق هذه البلاد كانت معترفاً بها وفقاً للتشريعات والنظم القانونية السابقة. ويذهب «كارت» فى رسائله إلى أن هذه الدعوى هى الأساس السليم الوحيد المتبقى، وما عداه اختفى وزال! فقد قام حكام برن بسلسلة من الانتهاكات المتتابعة لحقوق الناس فى هذه الأراضى، كما تحولت الحكومة السويسرية فى برن إلى أوليجاركية طاغية متعسفة تقوم باعتداءات متكررة على حريات الناس، وخرق للمواثيق القانونية جاوز كل حد! وهذا الوضع المشين هو الذى يفحصه «كارت» بشىء من التفصيل وينتقده بقسوة موجهاً إليه كثيراً من الاتهامات الأساسية التى

(١) نشرت الترجمة غفلاً عن اسم مترجمها ولم تعرف بأنها من أعمال هيجل إلا لأن ميزول Meusel وضعها فى القائمة التى ضمنها قاموسه عن الكتاب الألمانى عام ١٨٠٥. وظلت مجهولة لتلميذ هيجل الوفى روزنكرانتش حتى أعاد د. فالكنهيم H. Falkenheim اكتشافها عام ١٩٠٩. قارن كتاب هاريس Harris ، السالف الذكر حاشية ١ص ١٥٩.

(٢) هناك اعتقاد بأن هيجل حذف بعض الرسائل خوفاً من الرقابة، لكن «هاريس» يعتقد أن دراستنا التعليقات التى كتبها هيجل لرسائل كارت لا تدع مجالاً للشك فى أن السبب فى حذف إحدى هذه الرسائل على الأقل، لم يكن هو الخوف من الرقابة بقدر ما كان بسبب اعتقاد هيجل خطأ الفكرة التى تتضمنها - راجع كتاب Harris السالف حاشية ٤ ص ٤٢٦.

يمكن أن نوجزها فى الاتهامات الأربعة الآتية :

١ - الاتهام الأول :

يذهب إلى أن مجلس ديات Diet الأراضى المنخفضة (وهو المجلس النيابى التشريعى) لم يُستَدعَ للاجتماع على الإطلاق، بل أُهْمِل حتى سقط حقه بمضى الوقت ! وهكذا اختفت السلطة الوحيدة صاحبة الحق فى سن التشريعات والقوانين، وفرض الضرائب على المواطنين، فانتحلت حكومة برن هذه الوظيفة لنفسها بغير حق!

٢ - الاتهام الثانى :

يدور حول التفرقة التى يستشعرها المواطنون فى الأراضى المنخفضة بينهم وبين المواطنين فى مدينة برن! فهناك ظلم صارخ، وانتهاكٌ فاضح لحقوقهم المدنية والسياسية، فضلاً عن التفاوت واللامساواة فى فرض العمل ومناصب الدولة.

٣ - الاتهام الثالث :

يوجهه «كارت» إلى ما فى نظام الحكم من محسوبية: فالاجراءات القانونية المختلفة، والتشريعات العادية والمألوفة التى تصدرها الحكومة - تقوم بصياغتها على نحو يجعل الميزات كلها لصالح الحكومة وعملائها.

٤ - الاتهام الرابع :

هو ماتقوم به الحكومة من إجراءات بوليسية لتعقب المواطنين الشرفاء، خاصة بعد اندلاع الثورة الفرنسية، وطرد أبناء البلاد المخلصين، أو مضايقة أولئك الذين يتعاطفون منهم مع النظام الجديد فى فرنسا، واضطهادهم ومراقبة سلوكهم.

ويمكن أن نقول إن الفكرة الأساسية التى يدور حولها كتاب «كارت» هى الإشادة بالنظام الدستورى، وتمجيد حكم القانون، وإدانة الامتيازات الجائرة لسلطات «برن» وسلوكها التعسفى، ولقد اعتبر «كارت» هذه الضائقة التى تعانيها بلاده «قضية» عليه «كمحام» أن يدافع عنها أمام محكمة الرأى العام

العالمى وأن يكسبها ! «وهكذا دافع، كمحام متمرس، عن قضية الأراضى المنخفضة مستشهداً بالوثائق والتقارير الرسمية، والمستندات المكتوبة، والأعراف غير المكتوبة، كما اعتمد كذلك على الاستدلال والاستنتاج من هذه المقدمات، ولقد رفض اعتبار القضية مسألة قانون طبيعى (أو عقلى) أو حقوق الناس (أعنى أنه لم يناقشها من الناحية الفلسفية، وإنما اعتمد كمحام على الاستشهاد التاريخى والوثائق المدونة وغير المدونة) ولكنه اعتمد فحسب على القوانين الوضعية المقررة التى أصبحت معتمدة ومعترفاً بها بمضى الوقت، ووفقاً للتقاليد المرعية، فضلاً عن أنه أظهر تعاطفاً قوياً مع الثورة خارج الحدود..» [(١)].

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن تقول ما هى على وجه الدقة المشكلة التى كانت تشغل ذهن هيجل فى ذلك الوقت (اللهم إلا المثل الأعلى للحياة السياسية الذى سبق أن كونه فى شتوتجارت قبل وصوله برن)، ولا نستطيع أن نعرف ما هو موقفه بدقة مادام قد حرص بشدة على أن يبعد شخصيته عن الكتاب، فإننا نستطيع مع ذلك أن نستشف عدة أمور على النحو التالى :

أولاً – أن تعليقاته على الكتاب، وأسلوبه فى الشروح والإضافات فى التصدير والنغمة السائدة فيه تجعلنا نقول إنه كان يقف بكل قلبه مع الأراضى المنخفضة، ويدين حكومة برن. وربما استطعنا أن تعتمد فى ذلك على افتراض مسبق هو أنه : ما لم يكن هيجل متعاطفاً أصلاً مع موقف «كارت» العام، ما اختار كتابه ليترجمه وليصبح أول أعماله المنشورة، وأول أعماله السياسية على الإطلاق.

ثانياً – أن التصدير الذى كتبه هيجل يدل على أن غرضه كان أوسع بكثير من كشف – أو فضح – حكومة أوليجاركية فى بلد معين. إنه على العكس أراد أن يعبر عن إدانته المطلقة لما يعانيه المواطن – أياً ما كانت جنسيته – من كبت وما تتعرض له الشعوب، فى أى مكان من قهر.

(١) Z. A. Pelczynski : An Introductory Essay to : Hegel's Political Writings P.10-11 Oxford at The Clareaon Press, London1969.

كما أراد أيضاً أن يحذر أولئك الطغاة من الملوك والأمراء والحكام فى شتى العصور، وفى جميع البقاع من مبدأ فلسفى هام تكشف عنه الهيجلية وهو «أن الظلم يجلب عقابه الخاص».. ودليلنا على ذلك أن هيجل نشر هذا الكتاب فى مدينة فرانكفورت عام ١٧٩٨ فى الوقت الذى كانت فيه قوات الثورة الفرنسية قد تحركت واجتاحت برن، وحررت الأراضى المنخفضة، فلو كان هدفه الكشف عن مفاسد حكومة برن، وفضح أخبارها أمام الرأى العام فحسب، لسقطت هذه الدعوى تماماً مع سقوط الحكومة نفسها : «فالسيف أصدق أنباءً من الكتب - كما يقول شاعرنا العربى أبو تمام - وبالتالى لأصبح الكتاب بغير قيمة تذكر؛ لأنه فى هذه الحالة سوف يجتر كلاماً معاداً مردوداً باهتاً انقضى زمانه».

أما إذا كان الهدف تدعيم مبادىء فكرية عامة، وتقرير أسس نظرية هامة فى الفلسفة السياسية، فإن الوضع فى هذه الحالة يختلف، إلا بغض النظر عن دخول الجيوش الفرنسية إلى المقاطعة، وسقوط الدعوى بسقوط الحكومة الرجعية الجائرة فى برن، فإن الفكرة العامة تظل باقية، ولعل هذا هو الذى قصده هيجل عندما قال فى تصديره للكتاب: «إن هناك أهمية سياسية عامة للظروف التى يعرضها كارت» فما فى هذه الظروف؟ وما المقصود بالأهمية السياسية العامة؟! أما الظروف التى يعرضها «كارت» فقد سبق أن تحدثنا عنها، وهى لا تعدو المساوىء التى يذكرها لحكومة برن واضطهادها «للوطنيين» الشرفاء، حتى أن كارت نفسه فر إلى باريس، ثم رحل إلى أمريكا الشمالية قبل أن يعود إلى الأراضى المنخفضة عام ١٧٩٨ (وكان هيجل يعتقد أنه مات فى أمريكا! لكنه عاد فى نفس العام الذى نشرت فيه ترجمة هيجل الألمانية لكتابه!) فى ذلك الوقت كانت جيوش الثورة قد حققت آمال «الوطنيين» وانفصلت الأراضى المنخفضة عن حكومة برن واتحدت مع فرنسا.

ولقد كان تقلب الأحداث هذا هو الذى دفع هيجل إلى أن ينشر الترجمة الألمانية - وتلك هى الظروف التى دفعته إلى سرعة النشر. أما الأهمية السياسية العامة أو الدرس الثانى الذى أراد أن يبرزه فهو الدرس القائل بأن

الرجعية والقهر وكبت الشعوب واضطهاد المواطنين الشرفاء لا تدوم طويلاً، ولا تحقق شيئاً على المدى البعيد مهما يكن من أمر الانتصارات الزائفة التى تحققها ضد آمال الوطنيين الشرفاء. صحيح أن الرجعية السياسية فى «برن» استطاعت أن تقمع الانتفاضة الشعبية التى أشعلها التعاطف الطبيعى مع الثورة الفرنسية عام ١٧٩١، وأن تعود بالناس مرة أخرى إلى الطاعة والذل والخنوع، وأن يعود الهدوء ويسود السلام للمقاطعة مرة أخرى عام ١٧٩٢، هكذا استعاد الحكم الأوليجاركى فى برن السيطرة والقوة، لكن ذلك كله كان فى رأى هيجل انتصاراً زائفاً، فقد برهنت حركة التاريخ فى الأحداث التالية على أنها تقف دائماً مع الشعوب، وأن على الحكّام أن يتعلموا الدرس فيحققوا العدالة، وإن يحذروا احتقار المبادىء السامية والحقوق المقدسة للمواطنين، وإلا فسوف تكون نهايتهم مروعة. وهكذا نراه فى تصديره للكتاب يعقد مقارنة بين مضمون هذه الرسائل التى كتبها كارت، وبين دخول الجيوش الفرنسية وتطهير المقاطعة، ويستخلص الدروس والعبر من هذا الموقف - فيقول :

«من مقارنة محتويات هذه الخطابات مع الأحداث الأخيرة فى الأراضى المنخفضة، ومن المقابلة بين الهدوء والسلام الذى فرضته الحكومة على الناس ١٧٩٢ (أثر قمعها للانتفاضة الشعبية) واعتزاز الحكومة بانتصارها من ناحية، وبين ضعفها الحقيقى فى البلاد وانهيارها المفاجىء (أثر دخول القوات الفرنسية) من ناحية أخرى - من هذه المقارنات يمكن أن نستخرج العديد من الدروس المفيدة. بيد أن الأحداث تتحدث عن نفسها بصوت عال بما فيه الكفاية، وكل ما يبقى لنا عمله هو أن نتعلم منها بعد أن تتم. أنها تصيح بأعلى صوتها فوق ظهر الأراض بأسرها :

«تعلموا العدالة، واحذروا احتقار الآلهة»

أما الصم فسوف يكون مصيرهم مدوياً» [(1)].

---

(١) قارن كتاب هاريس Harris السالف ص ٤٢٢ وكذلك الدراسة التمهيدية التى كتبها بلزنسكى لكتابات هيجل السياسية التى ترجمها نوكس Knox هى ١١ - أيضاً كتاب ريمون بلانت عن هيجل. Raymond Plant : Hegel P.53 Unwin University Books1978.

ثالثاً - من الباحثين من يرى أن ترجمة هيجل لكتاب كارت تدل على مواقف ثورية تتجلى بطرق مختلفة فى الترجمة ومن خلالها، فقد رأى فى «الخطابات»، أو الرسائل التى كتبها كارت إدانة رائعة للحكم الفاسد فى ألمانيا كلها وفى حكم الأراضى المنخفضة بصفة خاصة، فضلاً عن أن هيجل لم يترجم رسائل كارت فحسب، لكنه تبنى موقفاً ورأى أنها تفيده فى تحقيق أغراضه وهى زعزعة الحكم الرجعى الأوليجاركى الأرستقراطى، والدفاع عن الحياة السياسية الديمقراطية التى ينظمها الدستور :

« .. وفيها يطيع المواطنون القوانين التى وضعوها بأنفسهم، ويسيرون وراء القادة الذين اختاروهم بأنفسهم فى زمن السلم، وقادة الحرب الذين اختاروهم بأنفسهم فى زمن الحرب، ويشرعون فى تنفيذ الخطط التى شاركواهم أنفسهم فى وضعها.. » [1]، وفى مثل هذا التنظيم السياسى السليم يتم التغلب على التفرقة العميقة بين الخاص والعام (أو ما هو فى مصلحة الشخص الخاصة، وما هو فى صالح المجموع بصفة عامة) فضلاً عن أن مثل هذا المجتمع سوف يمثل البيئة الصالحة حقاً لحياة الموجودات البشرية [2].

رابعاً - ينتقد هيجل الأوضاع السياسية فى برن لما يجده فيها من انعدام «لقانون العقوبات» فليس هناك «تشريع مكتوب» يعاقب بناءً عليه من يرتكب الجريمة، وإنما تستحوذ الحكومة على السلطة العليا فى الدولة، وتقوم بكل من الوظيفة التشريعية، والقضائية، والتنفيذية فهى، كما سبق أن ذكرنا، التى تقيم الدعوى، وتحكم فيها وتنفذ الحكم فى آن واحد! صحيح أن هيجل لا يعلن صراحة عن تأييد لفصل السلطات الثلاث فى المجتمع على نحو ما ذهب الفيلسوف الإنجليزى چون لوك Johnlocke مثلاً، لكنه هنا على الأقل يعارض بقوة أن تكون: «العدالة ومعاقبة المجرمين، والجناة فى يد الحكومة تماماً». ويسوق الكثير من الحالات المرعبة،

(١) R. Plant : Hegel P.53.

(٢) Ibid.

والأمثلة المثيرة الناجمة عن هذا الوضع الشاذ [1].

خامساً - يناقش هيجل فكرة بالغة الأهمية عندما يفند الحجة التى اعتاد أن يلجأ إليها المدافعون عن برن فى الربط بين مستوى الضرائب ودرجة الحرية السياسية التى تعطيها الدولة للمواطنين، فيقول إنه لو صح وكان ذلك هو المعيار الذى تقاس به الحرية، لكان الإنجليز أقل أمم العالم كلها حرية طالما أنك لن تجد فى أى مكان فى الأرض من يدفع من الضرائب ما يدفعه المواطن الإنجليزى - يقول [2] :

«إنه لخطأ جسيم أن نقيس صلاحية الدستور بمدى ارتفاع أو انخفاض، الضرائب التى يحددها، وإلا لكان دستور إنجلترا فى هذه الحالة أسوأ دساتير العالم جميعاً، لأنك لن تجد فى أى مكان مِنَ العالم مَنْ يدفع مثل هذا العدد مِنَ الضرائب كما يفعل الرجل الإنجليزى. ومع ذلك فليس ثَمّة أمة فى أوروبا تستمتع بقدر أكبر من الرخاء، أو الاحترام الفردى أو القومى - كما تستمتع به إنجلترا. وسبب ذلك ليس شيئاً آخر سوى أن المواطن الإنجليزى حر، ولأنه يستمتع بالحقوق الملازمة لحريته، وباختصار لأنه يفرض على نفسه الضرائب.. » [3].

ومعنى ذلك أن هيجل يرى أن الفكرة التى تذهب إلى الحكم على صفة المواطنة من خلال المصلحة الذاتية المالية تمثل مغالطة كبرى؛ لأن مثل هذه الفكرة تُحَبِّذ أن يفقد المواطن صفة المواطنة «من أجل حفنة من التاليرات [4] كل عام» [5].

(١) ظل هيجل يشير باستمرار إلى مدينة برن وحكومتها على أنها مثل لفساد الحكم الأوليجاريى حتى أنه عندما أراد أن ينتقد كتاب فون هالر Von Haller وصفه بأنه لم يعرف سوى أفكار حكومة برن - قارن كتاب أفينرى S. Avineri السالف : «نظرية هيجل عن الدولة الحديثة» ص٦ حاشية ١٩.

(٢) العبارة أصلاً «لكارت» ويشير هاريس Harris إلى أن بلزنسكى اقتبسها خطأ على أنها لهيجل - قارن الدراسة التمهيدية السابقة لبلزنسكى ومع ذلك فإن هيجل يوافق تماماً هذا النص، وهذا واضح من شروط هاريس نفسه - قارن كتابه السابق ص ٤٢٤.

(٣) Quoted by Pelczynski : P.11. H. S. Harris, P.423-4.

(٤) التاليرات، عمله ألمانية قديمة من الفضة ظلت مستخدمة فى ألمانيا من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر.

(٥) S. Avineri :Op. Cit. P.7..

ليست كمية الضرائب هي التي تجعل الناس أحراراً، لكن السؤال الهام إنما يدور عما إذا كانت الضرائب المفروضة عليهم قد فرضتها سلطة خارجية، أم أنهم هم أنفسهم الذين فرضوا هذه الضرائب. إن القانون الذي يضعه الناس هو الذي يجعلهم أحراراً، ومن هنا ذهب هيجل إلى أن القوانين شروط للحرية : «بوصفي محكوماً بالقانون فأنا محكومٌ بالكلي! أعني الكلي الذي أَسْقطه أنا نفسي على العالم. وأنا بالتالي محكوم عن طريق ذاتي، فأنا، إذن، حر..» [1]. وهناك بالطبع عبر التاريخ كثير من القوانين كانت ولاتزال جائرة وظالمة. لكن أمثال هذه القوانين ليست نتاجاً للكلي، وبالتالي فهي تجليات للاحرية، أعني للعبودية. ومن هنا فإن القانون الذي وضعته مصالح طبقة خاصة، أو مصالح شخص واحد كالملك، أو الطاغية أو الحاكم في الحكومات الاستبدادية غير المتطورة التي قد يصدر فيها الحاكم قوانين لمصلحته الشخصية فحسب - لا تصدر عن الماهية الكلية للعقل (وهو موضوع سوف نعود إليه في مقال خاص)، وإنما هي على العكس تتضمن الأهداف الشخصية الخاصة للأفراد، وهي الأهداف التي تتعارض صراحة مع الكلي، ومن ثم فأنا حين أطيع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسي، لكني أخضع لنير العبودية. أما الطبيعة الداخلية للقوانين بوصفها قوانين حقة فيشترط فيها أن تتضمن الكلية، أعني أن تشملني أنا نفسي، لأن الحرية عند هيجل - كما كانت عند كانط Kant من قبل - هي الاستقلال الذاتي Autonomy أو هي التعين الذاتي أو التحديد الذاتي Self-Determination -.

وتكون الإرادة حرة عندما تطيع نفسها فحسب، ومن هنا فإن العدالة التي يدافع عنها هيجل هي حق الشعب في أن يحكم نفسه [2]، ومن هنا فإن كمية الضرائب ليست هي العامل الحاسم في تقرير وجود الحرية أو غيابها، وإنما الذي يقرر ذلك هو طريقة فرض الضرائب : هل المواطن هو الذي يفرضها على نفسه

(١) قارن: و. ت. ستيس «فلسفة هيجل» ص٥٢٢ - ٥٢٣ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة عام ١٩٧٥.

(٢) H. S. Harris : cp. cit. P.424.

بقوته الذاتية، فلا يكون فى إطاعته لقانون الضرائب طاعة لشيء خارجى، وإنما هو يطيع إرادته الخاصة وبالتالى فهو حر - أم أنه يطيع قوة خارجية عنه تفرض عليه ما تريد فلا يكون حراً..؟! هذا هو السؤال الهام! ومن هنا يذهب هيجل إلى أن الإنجليز كانوا أحراراً لا لأنهم يدفعون ضرائب أقل، بل لأنهم يقترعون على ضرائبهم الخاصة، ولا تفرضها عليهم قوة خارجية، وهو يفسر - على هذا النحو - السبب الذى أدى إلى اندلاع الثورة الأمريكية، فهو لم يكن مجرد فرض مكوس جديدة على الشاى تزيد من عبء المواطن الأمريكى، بل السبب هو أن هذا المواطن يفقد مع هذه الضرائب الجديدة حريته، أعنى حقه فى ممارسة وتشريع القانون الذى يطبقه يقول هيجل :

«إن المكوس والرسوم التى فرضها البرلمان الإنجليزى على الشاى الذى تستورده أمريكا كانت ضئيلة للغاية، لكن مما سَبَّب الثورة الأمريكية هو شعور الأمريكيين أنهم مع هذا المبلغ الضئيل جداً الذى تعرضه عليهم المكوس الجديدة سوف يفقدون أهم حقوقهم جميعاً..» وأعنى به حق التشريع وسن القوانين لأنفسهم بحيث تتحقق الحرية الحقيقية فى أن يطيع المواطن نفسه، أى القوانين التى وضعها هو نفسه ، ولا يطيع شيئاً خارجياً عن ذاته.

خاتمة :

على الرغم من أنه سيكون من الصعب علينا أن نحاول أن نبنى من جديد نظرة هيجل السياسية من هذه الشروح والتعليقات المتناثرة التى دونها على ترجمته رسائل «كارت»، فإننا مع ذلك نستطيع أن نصل إلى مجموعة من النتائج العامة يمكن تلخيصها على النحو التالى :

١ - يبدو أن نظرة هيجل العامة كانت تنبع من المناخ الذى رحب بالمبادىء السياسية التى أعلنتها الثورة الفرنسية، ولاسيما حقوق الإنسان وحريته فى أن يحكم نفسه، رغم أنه ليس من الضرورى أن يعنى ذلك أن هذا المناخ الفكرى قد شارك فى كل المظاهر السياسية التى أعقبت إعلان هذه المبادىء.

٢ - إذا كان هيجل قد رحب، مع غيره من المفكرين بالمبادىء التى أعلنتها

الثـورة فى فـرنسا، فـإن ذلك لا يعنى أنه يتفق معها تماماً. وعلى الرغـم من أننا سوف نفرد مقالاً خاصاً للحديث عن موقف هيجل مـن الثورة الفـرنسيـة وتحليلة لها ورأيـه فيها، فإنه يكفى الآن أن نقول إن الثورة انـطلقت أساساً من مـبادىء «روسـو» وذهبت إلى أن حقـوق الإنـسان «طـبيـعيـة Natural» أو وضعية Positive فى حين أن هيجل يذهب إلى أن هذه الحقوق عقلية Rational، إن المصدر الأساسى عنده للفلسفة السياسيـة هـو «العقـل» وليس الطبيعة أو التاريخ أو المعرفة إلخ.. ولهذا أطلق بعض الباحثين على فلسفته السياسية اسم: «العقلانية السياسية.. Political Rationalism» يقول بلزنسكى فى هذا المعنى :

«إن اتجاها جديداً نحو السياسة قد ولد إبان الثورة الفرنسية، وأعنى به القضية التى تحاول الكتابات السياسية لهيجل نشرها وإذاعتها، فجميع كتاباته السياسية تدل على أنه انغمس فى هذا الاتجاه، وأنه ثارضد خصمه، وهو الاتجاه التقليدى الرجعى أو الموقف الطبيعى، ونستطيع أن نسمى هذا الاتجاه الجديد باسم مبدأ القانون العقلى كمضاد لمبدأ القانون الوضعى الذى أدانه هيجل بقوة، والإيمان بالقانون العقلى بوصفه المعيار الوحيد المشروع لقياس جميع القوانين، والمؤسسات والدساتير - هـو البنـد الأول الأساسـى فـى عـقـيـدة هـيـجـل السياسية» [(١)] .. ويستطرد بلزنسكى فيقول: «إنه ليس ثمة شك حول أصل الإيمان بالقانون العقلى الذى يمكن أن نسميه بالعقلانية السياسية، فجميع الذين كتبوا سيرة حياته يتفقون عند هذه النقطة، وقراءة كتبه المختلفة تؤيد رأيهم الذى يقولون فيه: إنه من المؤكد أن الثورة الفرنسية لم تكن بمثابة الشرارة التى أشعلت الشعلة إلا أن ذهن هيجل كان مشبعاً بعمق - بالفعل - بروح عصر التنوير. ولقد كان هيجل قد عرف بالفعل الكتاب الرئيسيين فى عصر التنوير أيام أن كان فى مدرسة شتوتجارت وتوافر على قراءة كانط Kant فى معهد توبنجن عندما اشتعلت الثورة فى فرنسا..» [(٢)].

(١) Dokumente P.149 (Quoted by S. Avineri; P.7).

(٢) Z. A. Pelczynski : Op. cit. P.29.

والواقع أن فكرة هيجل هنا بالغة؛ الأهمية؛ لأننا سنصادفها باستمرارفى كل فلسفته السياسية، وأعنى بها القول بأنه: لا معيار سوى العقل! وقياس النظم الاجتماعية إنما يتم على محك العقل وحده بغض النظر عن أى اعتبار آخر، ومن هنا فليس ثمة «عبادة» للواقع، بل على العكس هناك دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصاً إذا كان غير عقلى حتى يتمشى مع العقل [1]: «وهكذا يصبح للعقل عند هيجل طابع نقدى خلاقى مُمَيِّز: فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة. وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق إثبات الأضداد التى تفضى به إلى أشكال أخرى» [2].

٣ - اعتماد هيجل على العقل وليس على العرف أو التاريخ أو التقاليد... إلخ فى فحص النظم والمبادىء السياسية المختلفة جعلته يعيب على روسو موقفه من الإرادة: «إن روسو - لسوء الطالع - نظر إلى الإرادة فى صورة مجددة فقط بوصفها إرادة فردية، ونظر إلى الإرادة الكلية لا على أنها عنصر عقلى على نحو مطلق، بل فقط كإرادة «عامة» تصدر عن هذه الإرادة الفردية كما تصدر عن إرادة واعية، وكانت النتيجة أنه رد وحدة الأفراد فى الدولة إلى تعاقد، ومن ثم رده إلى شىء يقوم على إرادتهم التعسفية - على رأيهم الظنى- ورضاهم الواضح الصادر عن الهوى. وينتهى الاستنتاج المجرد إلى نتائج منطقية تدمر المبدأ المقدس الخالص الذى تقوم عليه الدولة، كما تدمر جلالها وسلطتها المطلقة..» [3] على نحو ما حدث فى الثورة الفرنسية.

وتلك هى الفكرة نفسها التى جعلته يرفض حجج «كارت» ودفاعه عن الحقوق التاريخية لشعب الأراضى المنخفضة التى استولى عليها حكام برن، ولكنه يوافق على «دعوى» كارت على أسس عقلية، فليست مهمتنا أن نجمع الأدلة والحجج والمواثيق، والكتابات، ووثائق التاريخ المدون.. إلخ بل مهمتنا أن

(١) Ibid.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام : «ثورية المثالية الهيلجية» مقال بمجلة الحكمة العدد الأول - اكتوبر ١٩٧٦.

(٣) هربرت ماركيوز «العقل والثورة» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٣٥- الهيئة العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠.

نضع ذلك كله على «محك العقل» ولهذا كانت المشكلة الأساسية عنده فى تلك الأيام هى الإجابة عن هذا السؤال: «أينبغى أن تقوم الدولة على أساس القانون الوضعى أم على قانون العقل؟ أو بمعنى أكثر دقة: أينبغى أن يسود الاتجاه العقلى والإصلاح الناتج عنه – على الاتجاه الوضعى ونتائجه العملية، أم العكس، فنحتفظ بالوضع القائم StatusQuo وندعو للتشريعات الموجودة. ؟»[1].

٤ – يرى هيجل أن هناك دروساً مستفادة من الرسائل التى كتبها كارت ومن وضع الأراضى المنخفضة تحت حكم الرجعية السياسية فى سويسرا، وتتلخص هذه الدروس فى أن رفض الإصلاحات الدستورية والإدارية فى الوقت المناسب، والإصرار على امتيازات ظالمة، وتحدى إرادة الشعوب، والاستخفاف بعقول الناس، والاستهزاء بقلوبهم وضمائرهم، والسخرية من عواطف الشعب... إلخ. ذلك كله لابد أن يعمل ، بالضرورة، شيئاً فشيئاً على تقويض دعائم النظام القائم، ويمهد لنزول كارثة محققة على حكامه.

٥ – رأينا كيف أثنى هيجل على النظام الإنجليزى وهو يناقش الطريقة التى تفرض بها الضرائب على الناس، وأن «كمية» الضرائب ليست هى التى تجعل الناس أحراراً، وإنما «الطريقة» التى تفرض بها، وما إذا كانت تفرضها سلطة خارجية أم أنهم هم أنفسهم الذين يقررونها.

غير أن ثناء هيجل على نظام الضرائب الإنجليزى وطريقة وضعه من خلال التمثيل النيابى، يقترن مع ذلك بنقد خفى غير مباشر لنظام التمثيل النيابى الإنجليزى نفسه. فهو عندما يشرح مقدرة الزعيم والسياسى الإنجليزى «وليم بت W. Pitt» (١٧٠٨ – ١٧٧٨) الذى عرف بانتصاره لمبدأ سيطرة البرلمان وضرورة التمسك بالحقوق الدستورية إزاء أى اعتداء ملكى عليها – أقول إنه رغم إعجاب هيجل بهذه الشخصية وقدرتها على الحكم من خالا الأغلبية

(١) Hegel : The Philosophy of Right P.156 -7. Eng Trans. by T. M. Knox. Oxford at The Claredon Press.1942.

البرلمانية حتى عندما يبدو أن هذا الحكم يعارض ما يظهر أنه الرأى العام.. فإن هيجل يضيف أن هذا الوضع يصبح ممكنا لأن «الأمة يمكن أن تمثل بتلك الطريقة الناقصة حتى أنها تكون عاجزة عن توصيل صوتها بحيث يسمع فى البرلمان» [1].

وقد تكون الإشارة هنا خفية المعنى لكن مضمونها الحقيقى يبدو جلياً مع شىء من التدقيق، فلاشك أن هيجل يأخذ على نظام التمثيل النيابى الإنجليزى ضيق رقعته الجماهيرية حيث لم يكن متاحاً لكل فرد من أفراد الشعب الإنجليزى حق التصويت والاشتراك فى الانتخابات العامة، بل كان ذلك الحق مقصوراً على أناس يحددهم القانون، ولقد جاهدت جماهير الشعب الإنجليزى لفترة طويلة فى سبيل إصلاح هذا النقص. وكانت الثورة الفرنسية من العوامل التى دفعت بحركة الإصلاح النيابى فى إنجلترا إلى الأمام، فأسرع معدل تصورها بشكل ملحوظ بعد الثورة حتى قدم مشروع الإصلاح النيابى الإنجليزى The English Reform Bill عام ١٨٣٠ فكتب عنه هيجل مقالاً بهذا العنوان وكان آخر أعماله قبل وفاته عام ١٨٣١.. ولاشك أن هذا المقال يدل على مدى تتبع هيجل للمناقشات السياسية التى كانت دائرة آنذاك فى إنجلترا وعلى انتهازه الفرصة ليؤكد من جديد إيمانه القديم بقضية القانون العقلى، وليهاجم الموقف المعارض: الموقف الوضعى الذى يعتمد على أسس تاريخية أو اجتماعية أو ما شابه ذلك من العناصر غير العقلية. والغريب أننا : «نجد فى ملاحظات هيجل المتأخرة عن التمثيل النيابى الإنجليزى (التى كتبها عام ١٨٣١ قبيل وفاته مباشرة) نفس هذا الوعى المبكر (الذى نجده فى تعليقاته على كتاب كارت Cart)، للارتباط المعقد بين المجتمع والبرلمان فى إنجلترا، وهذا أمر له مغزاه، ذلك لأنه يندر جداً أن نجده عند مفكر ألمانى فى تلك الفترة..» [2].

---

(1) Z. A. Pelczynski : op. cit. p.56.

(2) Dokumente pp.250-3 (Quoted by S. Avineri : op. Cit. p.7.

ورقة عمل

تمهيد:

عرضنا فى الدراسة السابقة لأول عمل سياسى نشره هيجل فى حياته وكان ينصب على فضح النظم السياسية الرجعية على نحو ما تجلت بأوضح معانيها فى حكومة «برن» السويسرية التى ظل هيجل طوال حياته يضرب بها المثل، لا سيما فى كتاباته المتأخرة - على فساد النظام الأوليجاركى، حتى أنه عندما انتقد آراء المشرع الألمانى «فون هاللر..Von Haller» قال: «إنه لم يدخل وعيه سوى آراء ونظريات حكومة برن» [1].

وفى مقالنا هذا نقدم العمل السياسى الثانى الذى كتبه هيجل بعد أن غادر برن إلى فرانكفورت وفى الفترة التى دفع فيها بالعمل السياسى الأول إلى المطبعة، والغريب أن هذا العمل السياسى الثانى لهيجل هو أيضاً كشف للرجعية السياسية لكن فى ألمانيا هذه المرة، وفى مقاطعة «ڤورتمبرج» Wurtemberg التى ولد هيجل فى عاصمتها «شتوتجارت»، ونشأ فيها وخاض الكثير من المناقشات مع والده، ومع كبار رجالات السياسة فى العاصمة حول الأوضاع السياسية والاقتصادية للمقاطعة.

ولعل فى نشرنا لهذه الهجمات الهيجلية المبكرة ضد الرجعية السياسية فى كل من سويسرا وألمانيا - أبلغ رد على أولئك الذين يهاجمون هيجل بسبب «رجعيته» التى تتمثل فى آرائه السياسية الرجعية، ومساندته للنظم وللحكومات الإقطاعية والمتعفنة فى ألمانيا ولا سيما بروسيا.. ويمكن أن نأخذ كارل بوبر - Karl popper كنموذج كلاسيكى لهذا اللون من المفكرين الذين

(1) Qouted by S. Avineri in his: "Hegel Theory of The Modern State" . p. 6. Cambridge University press 1972.

شنوا حملات بالغة العنف ضد الفلسفة الهيجلية بصفة عامة، وفلسفته السياسية على وجه الخصوص.

فقد عقد «بوبر» فصلاً كاملاً فى كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (من ص ٢٥ . ص ٧٦) جعل عنوانه «هيجل والقبلية الجديدة.. Hegel and New Tribalism » عرض فيه للموقف التاريخى العام الذى نستطيع أن نفهم فيه الهيجلية فهماً «سليماً»، وعلى نحو «أفضل» فقال: إن جذور الخلفية التاريخية التى ترتكز عليها الهيجلية، ترتد إلى النظم السياسية والدينية التى سادت أوروبا فى العصر الوسيط فقد كان النظام السائد هو الإقطاع، وهو النظام السياسى الذى يقابل السلطة الدينية والفكرية التى سادت العصور الوسطى، والذى بدأ فى التفكك إبان عصر النهضة -: «ولقد ساد هذا النظام الإقطاعى أوروبا كلها دون أن يتهدده شىء - على نحو جاد - قبل الثورة الفرنسية» (فالإصلاح الدينى وحركة لوثر كلها لم تكن فى رأى بوبر سوى عامل ساعد على تدعيم الإقطاع وتقويته) أما ثورة ١٧٨٩فى فرنسا فهى وحدها التى ناضلت من أجل المجتمع المفتوح، وسرعان ما تنبهت الحكومات الملكية الإقطاعية إلى جدية هذا الخطر فعمدت إلى محاربته بكل قوة، صحيح أن رياح الثورة بدأت مع ذلك تهب على ألمانيا، واهتزت الدولة الألمانية بعنف عندما اجتاح نابليون أرضها، لكنها بدأت تستعيد زمام الموقف بعد انتصارها النهائى فى حروب التحرير:«وحين بدأ الحزب الرجعى فى عام ١٨١٥ يستعيد قوته بروسيا وجد نفسه فى حاجة ماسة إلى أيديولوجية يستند إليها. ولقد كان على هيجل أن يلبى هذه الحاجة، ولقد لباها بإحياء أفكار المعارضين الأول للمجتمع المفتوح: هيراقليطس، وأفلاطون، أورسطو. وكما أن الثورة الفرنسية أعادت اكتشاف الأفكار الخالدة عن الحرية والإخاء، والمساواة، فقد أعاد هيجل اكتشاف الأفكار المعادية للعقل والحرية» [١].

وهكذا نبعت الفلسفة الهيجلية فى رأى بوبر، من دوافع غير فلسفية، «فقد

(١) K. Popper: The open Society and its Enenies; Volume I, p. 28.

تأثرت بمصالح الحكومة البروسية التي استخدمته. ولقد نشرت الوثائق في العقد الأخير، وهي الوثائق التي بينت بوضوح إصرار الملك على التبعية الكاملة لكل ألوان التعليم لصالح الدولة» [1].. ويرى «بوبر» أنه قد تم استدعاء هيجل إلى برلين لإخماد جذوة الفكر، وللحد من التفلسف، يقول: «لقد دعي هيجل إلى برلين عام ١٨١٨ إبان المد العالمي للرجعية، بعد أن وصل التيار الرجعي إلى أقصى مدى إبان الفترة التي بدأت بتطهير الملك لحكومته من المصلحين، والأحرار الوطنيين الذين أسهموا إسهامات كبيرة في نجاح حرب التحرير. وإذا تأملنا هذه الحركة الرجعية، فيما يقول بوبر، فسوف نفهم في الحال أن تعيين هيجل أستاذاً في جامعة برلين لم يكن «بسبب عظمته» أو «لرجاحة فكرة» أو سمو فلسفته، وإنما كان «للحد» من التفلسف بحيث تتفرغ الفلسفة لخدمة «رخاء الدولة» أعني لخدمة فردريش فلهلم الثالث وحكمه المطلق، ويسوق بوبر عبارة لأحد المعجبين بهيجل يقول فيها: «في برلين بقي هيجل إلى أن مات عام ١٨٣١، دكتاتوراً لواحدة من أقوى المدارس الفلسفية في تاريخ الفكر»، ثم يعلق «بوبر قائلاً» يخيل إلى أننا ينبغي أن نضع عبارة «الخلو من الفكر» بدلاً من كلمة الفكر؛ لأنني لا أعرف ما الذي يمكن أن يفعله الدكتاتور في تاريخ الفكر حتى ولو كان دكتاتوراً للفلسفة [2]. ثم ينتهي من ذلك كله إلى القول: «بأننا نلقي ضوءاً قوياً على الهيجلية لو فسرناها بهذه الطريقة: على أنها دفاع عن النزعة البروسية..» [3]. ويستمر «بوبر» في حملته العنيفة فيرى أن فلسفة هيجل السياسية استلهمت دوافع «خفية» من الحكومات الرجعية في ألمانيا، لا سيما بروسيا في مرحلة النضج وبالتالي «فهي ينبغي ألا تحمل محمل الجد لأن قصتها معروفة جيداً لكل من يعرف الموقف السياسي في ذلك الوقت» [4]. لكن بوبر، وهو المفكر المسئول، لا يلقي القول على عواهنه،

(١) Ibid p.32.

(٢) Ibid p. 33.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid. p. 30.

وإنما يقدم لنا شهوداً عدول، «أفضل شاهد هو شوبنهور، وهو نفسه مثالى أفلاطونى محافظ وإن لم يكن رجعياً، ولا ينسى بوبر أن يطمئننا على سلامة الشاهد واستقامته: «فهو رجل يتمتع باستقامة وأمانة تامة. وهو يعتز بالحقيقة قبل أى شيء آخر. ولا يمكن أن يكون ثمة شك فى أنه حاكم كفؤ فى المسائل الفلسفية بقدر ما يسمح به زمانه...» [(١)]. ترى ما الذى قاله شوبنهور فى فيلسوفنا وهو الذى عرفه معرفة شخصية كما يقول بوبر؟ كيف وصف لنا هيجل من الداخل والخارج معاً؟ اسمع ما يفعله الحقد بالناس وإن كانوا فلاسفة، يقول شوبنهور:

«كان هيجل، وهو الذى نصبته السلطات العليا فى الدولة فيلسوفاً عظيماً وصدّقت رسمياً على هذا التنصيب، مفلطح الرأس: تنفهاً غير ممتع، مقرفاً، مثيراً للاشمئزاز، دجالاً مشعوذاً، جاهلاً أمياً، بلغ قمة الوقاحة حين صاغ لغواً يحوى أشد درجات الخبل والغموض، ولقد أثار هذا اللغو ضجة كبرى، فأطلق عليه أتباعه من المرتزقة صفة الحكمة الخالدة، وسرعان ما تقبلها المغفلون والحمقى كما هى، ولقد تجمع هؤلاء جميعاً فشكلوا: جوقة إعجاب لم يسمع بمثلها من قبل، ولقد مكن أصحاب السلطان لهيجل من التأثير فى ميدان فسيح جداً جعله يفسد - من الناحية العقلية - جيلاً بأسره...» [(٢)].

هذا نص من شهوبنهور يقتبسه «كارل بوبر» ليقدم لنا من خلاله هيجل كما يصفة رجل «نزيه» «مستقيم» «أمين» لا يشك فى أنه حكم كفؤ..! وعلينا أن نلاحظ أن «بوبر» قد رفض من قبل أن يكون التاريخ حَكَماً: «إننى لا أظن أن التاريخ هو الحكم. فالقول بذلك جزء من الهيجلية نفسها..» [(٣)]. فمن ذا الذى يصلح حكماً ياترى؟ شوبنهور أفضل أهل زمانه حكمة وفضلاً وعدلاً.. لذا يقتبس منه «بوبر» نصاً آخر يصف فيه لعبة السياسة الهيجلية - فإليك ما

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid. p. 30 - 31 .

(٣) Ibid. p. 29 - 30.

يقول فيلسوف التشاؤم:

«الفلسفة التى رد لها كانط سمعتها الطيبة سرعان ما أصبحت أداة لتحقيق المصالح: مصالح الدولة من أعلى، ومصالح الأفراد من أسفل، ولم تكن القوى الدافعة لهذه الحركة قوى مثالية، بل كانت عكس ما يقال عنها تماماً، أعنى أن أغراضها كانت واقعية جداً: أغراضاً شخصية، ورسمية، وكنسية، وسياسية.. باختصار مصالح مادية، فلقد هزت المصالح الحزبية بعنف أقلام كثير من المحبين الخُلّص للحكمة.. ولا شك أن الحقيقة كانت آخر ما يخطر لهم على بال، لقد أسيى استغلالها من الجانب الآخر كوسيلة للربح.. فمن ذا الذى يمكن أن يؤمن بأن الحقيقة فى استطاعتها- فى هذا الجو - أن تشهد ضوء النهار، ولو حتى كنتيجة ثانوية غير متوقعة ولا مقصودة؟ فقد جعلت الحكومة من الفلسفة وسيلة لخدمة مصالح الدولة، فى حين أن الفلاسفة جعلوا منها تجارة..» [(١)]. فشوبنهور يرى - كما يقول بوبر - باختصار شديد أن هيجل: «هو العميل المأجور للحكومة البروسية..» [(٢)].

وعلى هذا النحو تستمر حملة «بوبر» التى يشنها على «رجعية» الفلسفة السياسية عند هيجل، أما حملة شوبنهور فمصدرها معروف فى تاريخ الفلسفة فهو من الذين صبوا جام غضبهم على هيجل بسبب شهرته التى طبقت الآفاق فحجبتهم عن الظهور، أما رأينا فيه، وفى أمانته ودقته،وسلامة حكمه.. إلخ.. فربما اتهمنا بالتحيز لهيجل لو أننا ذكرناه، ولهذا فسوف نكتفى بأن نذكر رأى «أمه» فيه، وهل يمكن أن يكون هناك من هو أكثر دقة فى الحكم من الأم على ولدها؟ يخيل إلى أنها أكثر الناس دراية فيه وفهماً لخصاله، ومعرفة بحسناته وسيئاته. استمع إلى ما تقوله أم شوبنهور فى خطاب أرسلته إليه [(٣)].

---

(١) Ibid. p. 31.

(٢) Ibid.

(٣) بلغت أمه أوج الشهرة فى عالم القصص والروايات، وغدت إحدى مشاهير كتاب القصة فى ذلك الوقت، وكانت تشعر بالغيرة من منافسة ولدها لها فى شهرتها، لأنها لم تسمع بظهور نابغتين فى أسرة واحدة. ولقد عاشت أمه أربعة وعشرين عاماً لم يرها فيها مرة واحدة. راجع فى ذلك كله ول ديورانت «قصة الفلسفة» ص ٣٣٨ - ٣٨٩ ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت ١٩٧٢.

«إنك عبء ثقيل لا يطاق، والحياة معك عسيرة لا تحتمل، لقد طغى غرورك بنفسك على كل صفاتك الطيبة، وغدوت لا فائدة ترجى منك لعجزك عن منع نفسك من تسقط هفوات الناس وعيوبهم..» [1]. هذا هو «الحكم العدل» فى رأى أمه.. أما قصته مع هيجل الذى كان يعمل معه أستاذاً بجامعة برلين فيلخصها «ول ديورانت W. Durant» فى الكلمات الآتية:

«عندما دعى إلى جامعة برلين (يقصد شوبنهور) ليبسط فلسفته أمام طلابها كمحاضر خاص. تعمد أن يحدد لإلقاء محاضراته نفس الأوقات التى كان يلقى فيها هيجل محاضراته، وكان هيجل فى ذلك الحين فى أوج شهرته، وكان شوبنهور على ثقة تامة من أن الطلاب سيقارنون بينه وبين هيجل فيفضلونه ويقبلون عليه، ولكنه كان حسن الظن أكثر مما ينبغى فى قدرة الطلاب على تقديره، ووجد نفسه يلقى محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية.. فاستقال من منصبه، وانتقم لنفسه من هيجل بالتشهير به..» [2].

ونحن نكتفى بهاتين الشهادتين فيما يتعلق بشوبنهور، أما حملة بوبر «ضد رجعية الفلسفة السياسية عند هيجل» فسوف نعود إليها بالتفصيل عندما نعرض لنظرية هيجل السياسية فى مرحلة النضج، ولا سيما عندما أصبح أستاذاً بجامعة برلين، ثم مديراً لهذه الجامعة فيما بعد حتى وفاته عام ١٨٣١- وسوف نكتفى الآن بحكم المفكرين الغربيين أنفسهم على «بوبر» من ناحية، وعلى عرض جانب من الكتابات السياسية الأولى لهيجل لكى نبين- ونحن نتتبع تطوره الروحى - مدى تهافت آرائه عن فيلسوفنا. أما بالنسبة لآراء المفكرين فيما يقولة بوبر فإننا نستطيع أن نقول إن هناك إجماعاً على أن: «الفكر السياسى عند هيجل هو ذلك الجانب من مذهبه الذى خضع لسوء فهم وسوء تأويل لا حد له أكثر من أى جانب آخر فى المذهب» [3]. ويقول إيلتنج

---

(١) اقتبسه ول ديورانت «قصة الفلسفة» ص ٣٨٩.

(٢) نفس المرجع السابق ص ٣٩٣.

(٣) Frededick G. Weiss: "Recent Work on Hegel" American philosophical Quarterly , Sdited by Nicholas Rescher. Volume 8, 1971.

K. H ILTing «إن هجوم بوبر على هيجل كان يمكن فهمه فى العصر الذى تعرض فيه لخطر الدفاع عن الدولة الليبرالية ضد المذاهب الفاشية، والشيوعية ذات السلطة الجامعة Totalitarian- ومع ذلك فقد أصبح واضحاً بعد جيل واحد فقط أن مشكلات العالم الثالث لا يمكن حلها بواسطة السياسة الليبرالية. وهكذا تأكد نفاذ البصيرة الهيجلية فى قصور المبدأ الليبرالى.. » [1]. ويقول ميور G.R.Mure:

«هناك فى الفكر الأوروبى المعاصر دلالات تشير إلى عودة الاهتمام بهيجل وإحيائه، فقد بذلت جهود لتوضيح بعض الاتهامات الزائفة التى وجهت إليه؛ ذلك لأن هيجل كان فى الماضى ضحية ألوان كثيرة ومختلفة من سوء الفهم ربما فاق فيها ما تعرض له أى فيلسوف آخر، كما كان عرضة لألوان من النقد صيغت بطريقة ملتوية مغرضة على نحو يندى له الجبين» [2]. ثم يضيف ميور قائلاً: «وإن المرء ليامل أن تكون هذه الحملات المضللة قد شهدت آخر أنفاسها، وبلغت حشرجة الموت فى الفصل الذى عقده سير كارل بوبر فى كتابه المسمى: المجتمع المفتوح وأعداؤه» [3].

ويقول كوفمان W. Kaufmann إن الفصل الذى كتبه بوبر عن هيجل يمكن أن نستعير له عنواناً واحداً من كتب نيتشه «هوذا الرجل Ecee-Homo » أى أن الفصل يعبر عن نفسية بوبر أكثر مما يعبر عن نقد موضوعى، وإذا كان بوبر يحذرنا من «كارثة عامة» فإن الكارثة هى فى الواقع «معالجة بوبر لهيجل، وما تتضمنه هذه المعالجة من أفكار خاطئة.» [4]. وفى استطاعتنا

---

(١) K. H. Ilting: " The Structure of Hegels philosophy of Right". p. 109. (in :Hegels Political Philosophy, edited by Z.A. Pelczynki, Cambidge University Press 1971).

(٢) G.R.Mure: " The Philosophy of Hegel" . p . VIII, Oxford University Press, London , 1965.

(٣) Ibid.

(٤) Walter Kaufmann: " From Shakespeare to Existentialism" . p. 97 . Anchor Books.

من ناحية أخرى أن نقول إنه على الرغم من أن كراهية «كارل بوبر» لمذهب السلطة الجامعة Totalitarianism. هى الدافع الرئيسى والمحرك الأول لكتابه كله فإن منهجه، لسوء الطالع، يقترب جداً من مناهج «دعاة» السلطة الجامعة، وهم منتشرون بكثرة فى العالم الحر [(١)].

والواقع أن اهتمام هيجل بالشئون السياسية والاقتصادية كان اهتماماً متصلاً طوال حياته ولم يكن نزوة عابرة، أو حادثاً وقع مصادفة، ولهذا فإننا إذا أردنا أن نكوّن فكرة سليمة عن موقف هيجل السياسى فإن علينا أن نتتبع تطوره منذ الكتابات السياسية المبكرة التى بدأ يكتبها وهو فى العشرينات من عمره. ولقد عرضنا فى مقال سابق لأول عمل سياسى قام به عندما كان يعمل مدرساً خصوصياً فى مدينة برن بسويسرا، وشهد الرجعية السياسية العاتية وما تحدثه من فساد فى كل قطاعات المجتمع، فاتخذ موقفاً واضحاً تجاهها بنشره لكتاب «كارت» المحامى الذى فرَّ إلى باريس ليكتب من هناك «رسائل» يفضح فيها الأوضاع السياسية المتردية فى بلاده.

«ولقد نشر هيجل كتاب كارت فى عيد الفصح عام ١٧٩٨. ومن المحتمل أن يكون قد بدأ فيه قبل مغادرته «برن» لكن عملية إعداده للمطبعة وقراءة البروفات كانت فى ربيع عام ١٧٩٨، وفى خلال هذه الفترة بدأ هيجل مأخوذاً بفكرة تأليف كراريس سياسية لعرض رأيه الخاص، ففى الأشهر الأولى من هذا العام كتب مقالاً فى تأييد قضية أن «نواب فور تمبرج ينبغى أن يختارهم المواطنون» [(٢)]. وكان هذا المقال بمثابة «ورقة عمل» قدمها هيجل ليعلن فيها رأيه فى المناقشات الدائرة فى ذاك الوقت، والتى غمرت مقاطعة فورتمبرج كلها بمناسبة دعوة مجلس الطبقات للانعقاد. وكانت هذه الورقة عن «الشئون الداخلية فى مقاطعة فورتمبرج» هى العمل السياسى الثانى الذى كتبه هيجل فى حياته

---

(١) Ibid.

(٢) H. S. Harris : " Hegels Development Toward The Sunlight. " p. 418 . Oxford at The Claredon Press. 1972.

وهي تشكل مع ترجمة كتاب كارت فترة سياسية واحدة يستهدف فيها هيجل هدفاً واحداً هو فضح الرجعية السياسية في سويسرا أولاً، ثم في ألمانيا ثانياً التي كان ينتظر حدوث ثورة فيها على غرار الثورة الفرنسية..

ولقد سبق أن عرضنا للعمل السياسي الأول، فما هي قصة العمل السياسي الثاني أو ورقة العمل هذه؟.

قصة العمل السياسي الثاني:

قبل أن يغادرهيجل مدينة «برن» قام برحلتين: الأولى في مايو ١٧٩٥حيث ذهب إلى جنيف Geneva في رحلة زار فيها مسقط رأس بطله «جان جاك كارت» (مما يدل على تحمسه لموقفه) لكنه لم يسجل انطباعه عن هذه الرحلة. ثم قام في يوليو ١٧٩٦ بنزهة في جبال الألب السويسرية سيراً على الأقدام يرافقه ثلاثة سكسونيين Saxons يعملون جميعاً، مثله، مدرسين خصوصيين، ولقد كتب عن هذه الرحلة يوميات مفصلة [١].

كان هيجل بذلك يودع الحياة في «برن» والعمل عند آل شنيجر بعد أن تلقى من صديقه وزميل دراسته «هولدرلين» الذي كان يعمل في فرانكفورت - رسالة يقول فيها إنه عثر له على وظيفة جديدة في هذه المدينة حيث سيعمل في نفس العمل: مدرساً خصوصياً لكن بشروط أفضل من تلك التي كان فيها في برن، وراح هولدرلين يعدد له المزايا الجديدة: الراتب، والسكن، والطعام، والفراش، والنبيذ [٢].

وواضح من المراسلات الأخيرة التي درات بين هيجل وهولدرلين ولا سيما الرسالتين الأخيرتين في أكتوبر ونوفمبر ١٧٩٦ - أن هيجل كان يعاني من أزمة ثقة خلال السنة الأخيرة التي قضاها في سويسرا. فلقد اهتز إيمانه بنفسه، وبقدرته على تحقيق «المثل الأعلى» الذي كان يطمح

---

(١) Ibid. p. 159.

(٢) W. Kaufmann: " Hegel".

إليـه، ولقـد استمـرت هذه الأزمة حتـى بعـد أن عاد إلى أرض الوطن ليعمل فـى فرانكفورت [(١)]. وإن كانت شقيقته كريستين هيجل Christiane Hegel ذكرت بـعد ذلك أن شقيـقها عندما عاد من سويسرا كان سعيداً بعودته إلى حلقة أصدقـائه المخلصين [(٢)].

وعلى كـل حال فقد سافـر هيجل فـى أوائل عـام ١٧٩٧ إلى فرانـكفورت ليتسلم عمله الجديد، لكنه توقف بضعة أيام فى مدينة «شتوتجارت» مسقط رأسه وعـاصمة مقـاطعة فورتمبرج، ليجد المقـاطعة فى حالة هيـاج واضطراب ملحوظين. وكان سبب التوتر السيـاسى الذى تعيشه البلاد يرجع إلى وجود أزمة سياسيـة، لأن «الدوق» الذى ظل يحكـم المقاطعة سنوات طويلة حكماً استبدادياً لا يقف بجواره ولا يساعده فـى تدبير شئون الحكم، أو تسيير دفة الأمور فيها سوى جميعة أوليجاركية دائمة، وهى جمعية برلمانيـة من ثمانية أعضاء مهمتها مناقشة التشريعات والموضوعات السياسية لكنها لا تجتمع فى فترات منتظمة، وقع الدوق فى أزمة سياسيـة مع هذه الجمعيـة بسبب موقفها المتعاطف مع فرنسا، فاستدعى الدوق «مجلس طبقات» المقاطعة أو «ديات» Diet المقاطعة كلها، وهو مجلس لم يكن قد اجتمع كهيئة برلمانية منذ أكثر من ربع قرن، غير أن هذا المجلس لم يكن أقل صلابة ولا عناداً من الجمعية الدائمة، وسرعـان ما تم حله ولم يجتمع بعد ذلك حتى عـام ١٨١٥ [(٣)]. لكن علينا أن نسوق لمحة سريعة عن تاريخ هذه المقاطعة لنفهم هذه الأزمة السياسيـة فى خلفيتها التاريخية السليمة:

كانت مقاطعـة «فورتمبرج» ذات مكانة ملحوظة بين الإمارات أو الدويلات الألمانيـة، إذ لم يسقط نظام الحكم الإقطاعى القديم، كما حدث فى غيرها من

---

(١) يرى جورج لوكاتش Gearg Lukacs أن هيجل كان يعانى من أزمة داخلية عنيفة أحدثت ثورة فى تفكيره فى مدينة فرانكفورت قارن الفصل الرابع من كتابه هيجل الشاب: The Young Hegel

(٢) H. S. Harris . op. cit. p. 258.

(٣) Z. A. Pelczynski: An Introductory Essay to Hegels Political Writings. p. 12 . Oxford at The Claredon Press

المقاطعات، نظام الحكم الاستبدادى المطلق أو السلطة المطلقة التى ينفرد فيها حاكم واحد بكل شئون الحكم المطلق Absolutism فقد ظل «دوق كارل إيوجين Duke Karl Eugen لأكثر من عشرين سنة يعطينا مثلاً للحاكم «المستبد المستنير» كما يروى المؤرخون، صحيح أنه لم يدع مجلس طبقات المقاطعة للانعقاد بعد عام ١٧٧٠ (السنة التى ولد فيها هيجل) لكنه قبل ذلك كان قد واجه اعتراضات جادة وخطيرة من هذا المجلس الذى ينظمه ويرأسه المشرع والفقية العظيم ج. ج موزر J.J. Moser الذى كان محل إعجاب هيجل الشاب، حتى أنه كتب فى يومياته عند وفاته عام ١٧٨٥ يقول: «إنه كتب من الكتب أكثر مما تسمح الحياة البشرية بقراءته» [١]. ولقد ظل موزر يعمل مستشاراً قانونياً إلى أن استخدم «الدوق» سلطاته القانونية فأمر بوضعه فى السجن أكثر من خمس سنوات (١٧٥٩ - ١٧٦٥) بتهمة التحريض على التمرد والعصيان، ومع ذلك كله فقد كانت مقاطعة فورتمبرج تنعم بشئ من الحياة السياسية لم يكن له وجود فى غيرها من المقاطعات فقد كانت الحقوق الدستورية الكاملة لمجلس الطبقات ثابتة ومقررة، حتى أن الزعيم والسياسى البريطانى «تشارلز جيمس فوكس Charles James Fox» تلفت حوله فى الأنظمة السياسية (بعد موت كارل إيوجين بقليل) قبل أن يعلن «أن مقاطعة فورتمبرج هى المقاطعة الوحيدة فى أوربا التى تتمتع بدستور برلمانى يمكن أن يقارن بدستور إنجلترا» [٢]. ولا شك أن المقارنة فيها الكثير من المبالغة فلم يكن هناك دستور مؤسس على سيادة برلمانية حقيقية، أما مجلس الطبقات فعلى الرغم من حقوقه الدستورية المقررة فإنه لا يجتمع بكامل أعضائه إلا بدعوة من الدوق، لكن كانت هناك لجنة دائمة مؤلفة من ثمانية أعضاء هى التى تقف بجوار الدوق كما سبق أن ذكرنا فى حُكمه: تناقش الضرائب، وتبحث الميزانية، وتراقب السياسة

---

(١) Qouted by: H.S. Harris : op. cit. p. 419.

(٢) قارن الدراسة التمهيدية السالفة بلزنسكى ص ٥ حاشية ١. وقارن أيضاً كتاب هـ. س. هاريس «تطور هيجل» ص ٤١٩.

الخارجية، ولها حق الإشراف على التجنيد، وقيادة الجيش.. إلخ [(١)].

ولقد حدث بعد موت كارل إيوجين عام ١٧٩٣ أن تولى شقيقه لودفيج إيوجين Ludwig Eugen وكان أقل منه دهاء، فتخلى عن سياسة الحياد الحذرة الحريصة التى كان يسير عليها «كارل» فى الشئون الخارجية ولا سيما فيما يتعلق بموقف المقاطعة من الثورة الفرنسية - فاندفع لودفيج إلى الانضمام إلى أول تحالف ضد الجمهورية الفرنسية، ولما لم يكن لمقاطعة فورتمبرج جيش قوى فقد اكتسحتها القوات الفرنسية بقيادة «مورو Moreau » فى ١٧٩٦ وأطاحت «بلودفيج»، فخلفه الشقيق الثالث وهو «فردريك إيوجين» - وكان هيجل وشلنج يضعان فيه بعض الأمل أيام دراستهم فى معهد توبنجن الدينى، وقد قام «فردريك» بعقد سلام منفصل أو صلح منفرد، مع حكومة الإدارة فى فرنسا فى ٧ أغسطس عام ١٧٩٦، وبناءً على هذا الصلح انسحبت قوات «مورو» التى كانت قد قوبلت عند دخولها الدوقية بالترحيب، على الأقل فى بعض المناطق، لكنها عندما انسحبت لم يأسف أحد قط على خروجها إلا نواد قليلة «لليعاقبة»، ومجموعات ضئيلة من المتحمسين الثوريين، ربما كان من بينهم هيجل، وهولدرلين وشلنج، الذين كانوا غائبين عن الدوقية عندما اكتسحتها قوات الثورة الفرنسية [(٢)].

ونتيجة لهذا القتال كانت حالة الدوقية من الناحية المالية سيئة، بل «فى وضع محفوف بالمخاطر»، فالرسوم والضرائب الإقطاعية المختلفة، ومصادر الدخل الأخرى للدوقية، التى لم يكن لمجلس الطبقات سيطرة كاملة عليها، لم تكن هذه المصادر كافية على الإطلاق لسداد نفقات الحرب التى شنتها قوات «مورو»، - ولقد بذلت اللجنة الدائمة «لجنة الثمانية» أقصى ما تستطيع فى معارضة الحرب وفى مقاومة إعداد القوات الحربية للقتال، وشرعت فى مفاوضات السلام وعقد الصلح، ورفضت الموافقة على زيادة الضرائب القائمة، أو فرض

---

(١) H. S. Harris: Hegels Development. p. 419 - 420.

(٢) Ibid . p. 420.

ضرائب جديدة. وفى مثل هذه الظروف اضطر «الدوق» إلى دعوة مجلس الطبقات للانعقاد، ولا شك أنه كان يأمل فى أن يجد هذه الهيئة البرلمانية الموسعة أكثر مرونة، وأن يحصل على لجنة دائمة جديدة منتخبة تساعده، وتكون متعاونة أكثر من اللجنة القديمة. وافتتح مجلس الطبقات فى مارس ١٧٩٧، وكان يتألف من ١٤ مطراناً، قام الدوق بتعيينهم، فضلاً عن نواب مختارين بواسطة المجالس المحلية للمدن والقرى، وكان النبلاء، وقد حرروا أنفسهم من سيطرة الدوق، أقل سيطرة على المجلس على نحو ما كانت عليه الحال فى أماكن أخرى، وعندما انعقد المجلس كهيئة برلمانية أحاطت به الكثير من المشاعر والانفعالات وانعقدت عليه الآمال، وارتبطت به الأفكار والوجدانات والمثل العليا التى أظهرتها ثورة ١٧٨٩، ومن هنا فإن كل مواطن فى المقاطعة كان يترقب التغيير، ويعرف أن هناك إصلاحات وشيكة الحدوث، ولقد قوبل الافتتاح بترحاب شديد تمثل فى طوفان حقيقى من النشرات، والكراسات السياسية، والخطابات المفتوحة الموجهة إليه [1]. وربما جاء هذا الطوفان السياسى الذى شهدته المقاطعة نتيجة للمقارنة العفوية التى كان يقوم بها كل مواطن عندما يتذكر أن الثورة الفرنسية بدأت على هذا النحو بالضبط، أعنى فى ظروف مماثلة تماماً.. أزمة مالية نتيجة لحروب طاحنة، ثم محاولة من الملك لعلاج الوضع الاقتصادى المتدهور لكنه يفشل، فيضطر إلى استدعاء مجلس طبقات الأمة لعله يحل هذه المشكلة، ويجتمع المجلس فى ٥ مايو ١٧٨٩ بفرساى، ثم ينضم إلى نواب طبقة العامة عدد كبير من صغار رجال الدين وقليل من النبلاء ويطالبوا - لا بعلاج الأزمة الاقتصادية فحسب، وإنما بإصلاحات سياسية واجتماعية كاسحة، وتعديلات جذرية فى التكوين السياسى والدستورى، ثم يتحول المجلس إلى «جمعية وطنية»، فى ١٧ يونيو تتحدى الملك، ويقسم الأعضاء ألا ينفضوا حتى يضعوا للبلاد دستوراً يحقق العدالة والمساواة ويقضى على المظالم والمفاسد التى يزخر بها المجتمع الفرنسى.. وعلى

---

(١) Ibid . p. 421.

هذا النحو تطورت الأحداث وأدت إلى ثورة حقيقية.

تلك هى الآمال، والأفكار، والمثل العليا التى أحاطت باجتماع مجلس طبقات «فورتمبرج» وهكذا امتلأت البلاد بطوفان من النشرات السياسية والكتيبات التى تعرض مختلف الآراء والأفكار والاقتراحات، تماماً كما حدث فى باريس عندما ظهرت النوادى المختلفة والصحف السياسية لمناقشة الآراء المطروحة..

فى مثل هذه الظروف وصل هيجل إلى «المقاطعة» عائداً من برن فى طريقه إلى فرانكفورت، فتوقف ليشارك فى هذا النشاط السياسى ويدلو بدلوه فى المناقشات الدائرة، فكتب على عجل «ورقة عمل» عبارة عن دراسة صغيرة تحمل عنوان: «حول الشئون الداخلية الحالية فى مقاطعة فورتمبرج ولاسيما قصور الدستور المحلى» ولقد أتم كتابة هذه الدراسة بعد وصوله مباشرة إلى فرانكفورت ومن هناك أرسلها إلى نفر من أصدقائه فى «شتوتجارت» عاصمة المقاطعة ليقوموا بنشرها ليعلم الناس رأيه فيما يدور من حوار، لكنهم لأسباب ليست واضحة تماماً نصحوه بعدم نشرها وجاء فى رسالة أحد هؤلاء الأصدقاء (غفلاً من اسم صاحبها) قوله لهيجل [1]: «إن نشر مقالك فى هذه الظروف سوف يجلب علينا من الأذى أكثر مما يعود بالنفع». وواضح أن ذلك يعنى «ثورية» الموقف الذى اتخذه هيجل، أو أنه على الأقل فى ورقة العمل الأولى هذه لم يكن «رجعياً» يعمل على دعم «الدوق» ونظام حكمه، وعلى إحياء الأفكار المعادية للثورة الفرنسية على نحو ما يزعم كارل بوبر.. إن إحجام الأصدقاء على نشر هذه الدراسة الصغيرة يعنى أنها كانت «عنيفة» فى مطالبتها باقتلاع جذور الفساد السياسى والاجتماعى المتفشى فى المقاطعة، وسوف نرى فيما بعد أن هيجل يرفض عمليات الترقيع للنظم الموجودة، ويطالب بإصلاحات جذرية شاملة (تماماً على نحو ما طالبت به الجمعية الوطنية فى فرنسا). لكن الظروف التى يشير إليها الصديق فى رسالته إلى هيجل ليست واضحة تماماً، فربما كانت ترجع إلى قوة حكم «الدوق» وصلابته فى مقابل ضعف

---

(١) Z. A. Pelczynski: op. cit. p. 12 (N.3).

لويس السادس عشر وتردده مما أتاح الفرصة لأحداث الثورة أن تتداعى.

لكن روزنتسفيج Rasemzweig يعتقد أن رسالة الصديق تشير إلى السياسة المؤلمة لفرنسا، والتى خيبت آمال المؤيدين للثورة والمتحمسين لمبادئها، فقد بدا لهم أن فرنسا فى مؤتمر راشتادRashtad عام ١٧٩٧ قد انحرفت بالثورة، بل إنها شوهت مبادئ ١٧٨٩ التى اعتنقها هيجل وأصدقاؤه والتى حاولوا نشرها وبثها فى مقاطعة فورتمبرج [١].

لقد عملت فرنسا على توسيع الحدود الفرنسية نتيجة للحروب التى خاضتها القوات الفرنسية بقيادة نابليون، وانتصاراته المستمرة، لا سيما فى إيطاليا. وهكذا تحولت الأمة الثورية إلى «تاجرة شعوب» بعد أن تنكرت لمبادئها، فأعلن نابليون خلال مفاوضاته مع النمسا: «أن الجمهورية الفرنسية تعتبر البحر الأبيض المتوسط بحرها وتريد أن تسيطر عليه»؟ [٢]. ويقول عن مالطة: «هذه الجزيرة الصغيرة لا تقدر بثمن بالنسبة إلينا» [٣].

أياً ما كانت الظروف التى تشير إليها رسالة الصديق لقد ظلت «ورقة عمل» الهيجلية بغير نشر وبقيت مخطوطة حتى منتصف القرن التاسع عشر، ولهذا السبب ضاع معظمها ولم يبقى منها سوى شذرات قليلة وملخص عام ذكره: رودلف هايم فى كتابه «هيجل وعصره».

ويقول بلزنسكى Z. A. Pelczynski :

«إننا نجد من المقدمة التى كتبها هيجل لمقاله حول الشئون الداخلية لمقاطعة فورتمبرج أن هذا المقال قد انغمس تماماً فى العقلانية السياسية، حتى أننا نجد أنه من المستحيل أن نقتبس منه شيئاً، وإنما ينبغى الرجوع إلى المقال بأسره» [٤]. ولهذا فقد قمنا بترجمة الشذرات المتبقية منه (لأول مرة فى اللغة العربية)،

---

(١) Ibid.

(٢) البيرسوبول: «تاريخ الثورة الفرنسية» ترجمة جورج كوسى، ص ٤٩٠ منشورات عويدات، بيروت لبنان عام ١٩٧٠.

(٣) نفس المرجع السابق فى نفس الصفحة.

(٤) Z. A. Pelczynski: op. cit. p. 33.

ويجدها القارئ في نهاية المقال، وقد كنا نتمنى أن تبقى ورقة العمل كلها لنعرف منها موقف هيجل الكامل من الرجعية السياسية فى ألمانيا، ولنفند مزاعم كارل بوبر، لكنى أعتقد أن الصفحات القلائل التى بقيت لنا كافية للرد عليه، على الأقل حتى هذه المرحلة المبكرة من حياة هيجل السياسية.

تحليل موجز لورقة عمل:

تبدأ هذه الورقة بمقدمة مثيرة يؤكد فيها هيجل أن البناء الدستورى لمقاطعة «فورتمبرج» هزيل هش، ويحتاج على نحو ملح إلى إصلاح شامل. وإذا كانت معظم النشرات، والكتيبات، وأوراق العمل التى ظهرت إثر اجتماع مجلس الطبقات كانت توجه إلى المجلس نفسه، فإن ورقة العمل الهيجلية تقدم إلى «شعب فورتمبرج» صاحب المشكلة الحقيقى والقادر على حلها.

ويذهب هيجل فى مقدمته إلى دعوة المواطنين فى المقاطعة إلى الكف عن التذبذب بين الخوف والرجاء والتردد بين الأمل وخيبة الأمل - وكأن لسان حاله يقول كونوا مثل جماهير باريس، وبادروا إلى اتخاذ موقف واضح فى مسألة تكوينكم السياسى، فقد آن الآوان للتخلى عن موقف اللامبالاة أو الإذعان للوضع القائم أو الاكتفاء بالتأرجح بين الخوف والرجاء مرة، وبين الأمل والانخداع فى تحقيقه مرة أخرى.

والحق أن هذه البداية تضع يدنا على خيط سوف يكتمل فى نظرية هيجل السياسية التى عرضها فيما بعد فى كتابه الشهير «أصول فلسفة الحق» وأعنى به كراهيته للمجتمع السياسى، وعدم اتخاذ مواقف واضحة - أو الإيمان بمبادئ ثابتة راسخة - فهو هناك يفتتح الكتاب بالحديث عن المواقف «المتميعة» التى تكتفى بعملية التأرجح دون اتخاذ موقف واضح؛ لأن العقل على حد تعبيره لا يقنع بالترجيح أو أنصاف الحلول أو المواقف الفاترة وهو يستعير من «رؤيا يوحنا» قوله:

«أنا عارف أعمالك، لأنك لست بارداً ولا حاراً، هكذا لأنك فاتر ولست بارداً أو حاراً، فأنا مزمع أن أتقيأك من فمى» [(١)]. وعلى هذا النحو فإن العقل، كما يقول هيجل، لا يقنع باليأس البارد الذى يسلم بالرأى القائل بأن الأمور فى هذا العالم الأرضى سيئة أو أنها على أحسن الأحوال يمكن احتمالها فحسب على الرغم من أنه لا يمكن إصلاحها، وأن هذه هى الفكرة الوحيدة التى تجعلنا نحافظ على العيش فى سلام مع العالم [(٢)].

إن هيجل يرفض هذه الفكرة فى ورقة العمل التى يقدمها إلى مواطنيه من سكان فورتمبرج - كما رفضها بعد ذلك فى فلسفة الحق التى كتبها عام ١٨٢١- لأنه يريد مواقف واضحة محددة تعمل على إصلاح الوضع الفاسد المتردى فى مجتمعه ويرفض باحتقار شديد «أولئك الذين لا يفكرون إلا فى مصالحهم الشخصية فحسب، أو الذين يهتمون بالطبقة التى ينتمون إليها أكثر من اهتمامهم بالمجتمع ككل، وبالمواطنين كافة، ولهذا فإننا نراه يلجأ إلى «الرجال أصحاب الرغبات النبيلة والحماس الخالص الذين يتخلون عن التفاهات الصغيرة، والمنافع الوقتية العابرة ويدعوهم إلى أن يجمعوا قوتهم، ويركزوا إرادتهم لتعديل تلك الجوانب السيئة من دستور البلاد، والتى تقوم على أساس الظلم والجور، وأن يوجهوا نشاطهم إلى مثل هذا التغير [(٣)].

ويشن هيجل هجوماً عنيفاً على الرضا بالأمر الواقع، والاستسلام للقدر أو الإذعان للأوضاع القائمة واليأس من تعديلها، ويقول إن اجتماع مجلس الطبقات بعد أن توقف عن الانعقاد أكثر من سبع وعشرين سنة يقوم هو نفسه شاهد صدق على الحاجة الملحة إلى الإصلاح، ويعد هذا الاجتماع فرصة للقيام

(١) رؤيا يوحنا: الإصحاح الثالث: ١٥ - ١٦.

(٢) Hegel : The Philosophy of Right . p. 12 English Trans, by . T. M. Knox. Oxford at The Claredon Press. 1942.

(٣) النصوص كلها مقتبسة من الشذرة المتبقية من هذا المقال وقد ترجمناها كلها، كما سبق أن ذكرنا، كملحق لمقالنا هذا. وهى على كل حال موجودة فى ترجمة نوكس التى قدم لها بلزنسكى. - Z.A. Pelczynski Knox : p. 243 -245. وكذلك فى ترجمة: كارل فردريك -Carl J. Friedrich : The Philosophy of Hegel p. 523.

بالتغيرات الشاملة التى يتطلبها علاج القصور الواضح فى دستور المقاطعة، ولهذا فإن هذا الاجتماع أحيا الأمل فى نفوس الناس فى الإصلاح، وتحقيق مجتمع أفضل يقوم على العدالة ويتحقق فيه الحرية، ومن هنا فقد تحرك قلب كل مواطن، وانفصل عن الأوضاع السيئة التى يراها أمامه، وتطلع إلى اختراق الحواجز السيئة المعوقة لحركة التطور حتى أنه أصبح يعلق الأمل فى كل حادث يقع فى أى لون من ألوان التغير حتى ولو كان لوناً من ألوان العنف وأعمال الجريمة.

الآمال إذن، منعقدة على اجتماع هذا المجلس وهل هناك من أمل غيره..؟ وهل يستطيع شعب فورتمبرج أن يتوقع عوناً من مكان إلا مجلس طبقاته..؟ لقد اجتمع مجلس طبقات الأمة فى فرنسا فى ظروف مشابهة، وسرعان ما تحول إلى جمعية وطنية قلبت الحياة السياسية فى فرنسا، بل وفى أوروبا كلها، رأساً على عقب، أفلا يجوز أن تنعقد الآمال على إصلاح التركيبة السياسية الفاسدة فى فورتمبرج وعلى اجتماع مجلس طبقاتها..؟ إن تأجيل الإصلاح لا يفعل شيئاً سوى تأصيل شوق الناس إليه، وكلما حدث تأجيل أكلَّ الشوقُ قلوبَ الناس على نحوٍ أكثر عمقاً، إن أولئك الأشخاص المحافظين القانعين الراضيين بالوضع الراهن سوف يرفضون الإصلاح، وقد لا يعيرون اهتماماً كبيراً لما يحدث، بل وقد يصفون تلاحق الأحداث، والطوفان السياسى العارم فى المقاطعة بأنه «نوبة من نوبات الحمى» لكن هيجل يعتقد أن هذه النوبة لا يمكن أن تنتهى إلا بأحد احتمالين: إما بالموت أو بزوال سبب المرض، ولما كانت الشعوب لا تموت فلابد إذن، من الوصول إلى علاج المرض واستئصال أسباب الداء، وهو يدعو المواطنين إلى بذل الجهد «للتخلص من هذا المرض» ويعتقد أن الجهود التى تبذل للتخلص منه وتعمل على طرده هو دليل على أن الشعب يتمتع بالصحة والعافية رغم وجود هذا الداء الطارىء. وهذه الدعوة الملحة التى يوجهها هيجل إلى مواطنيه من أجل بذل الجهد والعمل على تغيير الواقع، ونقده العنيف للذين يذعنون ويسلمون بالأمر الواقع - تجعلنا نقول أن هذا

دليل واضح على خطأ الفكرة التى يروجها الماركسيون ضد الهيجلية من أنها اكتفت بمحاولة فهم العالم، والوقوف عند هذا الحد دون تجاوزه إلى التغيير أو التعديل، فى حين أن ماركس - فى ظنهم - هو الذى عكس القضية وذهب إلى أن المهم هو تغيير العالم. ولهذا ذهبوا إلى أن التطوير (الماركسى) للهيجلية (وكذلك ما بينهما من خلاف جذرى) تلخصه القضية الحادية عشر الشهيرة من قضايا كارل ماركس عن فويرباخ Theses on feuerbach والتى يقول فيها: «إن الفلاسفة لم يحاولوا إلا تفسير العالم فحسب، مع أن المهم - على العكس - هو تغييره..» [(١)].

إن هيجل هنا فى ورقة العمل المبكرة التى يقدمها إلى شعبه، وهو فى العشرينات من عمره، يكذّب هذ الزعم الخاطئ الذى يدّعيه الماركسيون عندما يطلب من المواطنين بذل الجهد لتغيير هذا الواقع الفاسد الذى يعيشون فيه استمع إليه يقول فى روعة أخاذة: «أينبغى أن نسمح للخوف بأن يسيطر فيصبح من القوة بحيث نترك للحظ السعيد أن يقرر مصيرنا؟؟ أنجعل الحظ هو الذى يقرر لنا ماذا نطرح وماذا نُبْقى..؟؟ ألا ينبغى أن يرغب الناس أنفسهم عن هذا النسيج المتهالك، وأن يفحصوا بنظرة هادئة ما هو المتهالك فيه..؟ ألسنا هنا أمام داعية إلى الثورة وتغيير الأوضاع الفاسدة بتدخل الناس الإرادى وعدم ترك مصيرهم إلى الحظ يسيّره وفق ما يشاء..؟؟ الواقع «أن هيجل كان شغوفاً للإصلاح، كما كان يركز على أهمية الدور الذى تلعبه الأفكار السياسية الجديدة.. فضلاً عن أنه كان يعتقد أن الفلسفة سوف تبرهن على حقوق الإنسان، وعلى أن النظام السياسى القائم لن يصمد أمام الأفكار الجديدة التى تنقض عليه، ولهذا نراه يقول فى حسم قاطع:

«أنا أنتظر ثورة فى ألمانيا» [(٢)].

---

(١) K. Marx and F . Engels : Selected Works, Volume II.p. 386. Foreign Languages Publishing House, Moscow 1962.

(٢) Qouted by: Raymond Plant in his "Hegel" . p. 52 Unwin University Books.

فنحن إذن، أمام مفكر ثورى يبحث عن السبب الأصيل للأمراض الاجتماعية والسياسية ويحاول تشخيصها وتحديدها لكى يجتثها من جذورها، لأن هذه الأمراض هى التى تنخر فى البناء الاجتماعى كله، وتعمل على تقويضه. ويقول هاريس L.S.Harris «إننا إذا ما ترجمنا هذه الأمراض إلى مصطلحات الفكر النظرى، استطعنا أن نقول أنها تشكل مشكلة إصلاح تلك الجوانب من الدستور التى تعد ملائمة لعادات البشر، أو متطلبات الناس، وحاجاتهم، وقوانينهم..» (١).

وها هنا يشن هيجل حملة عنيفة على أولئك الذين يحاولون «ترقيع» النظام المتداعى، أولئك الذين يأملون فى قدرة المؤسسات والدساتير والقوانين على البقاء، رغم أنها لم تعد تناسب حياة الناس، أو عاداتهم..إلخ فيحاولون بعث الشباب فى هذه المؤسسات العتيقة أو تبييض الضريح بكلمات معسولة – وهو يصف هذه المحاولات بأنها أعمال «خرقاء» و «متبجحة»، ويصف أصحابها بالسذاجة والجهل، لأنهم بذلك يمهدون الطريق أمام انفجار مروع يكتسح كل شيء، ويؤدى هؤلاء الناس أنفسهم، لأن الإصلاح فى هذه الحالة سوف يقترن بالدعوة إلى الانتقام: «وهكذا تصب الجماهير جام غضبها على التضليل والمضللين..» ونحن هنا نجد – فى هذه الدراسة المبكرة – بداية فكرة سوف تكتمل فى فلسفته السياسية الناضجة التى سيعرضها فى فلسفة الحق، وهذه الفكرة هى فشل جميع المحاولات التى تحاول إنقاذ الأبنيه الاجتماعية المتداعية، حتى أن الفلسفة نفسها لا تستطيع أن تبعث الحياة فى هذه الأبنية، بل على العكس إنها عندما تعكف على دراستها فإن ذلك يعنى أنها انتهت، يقول:

«حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادى، فإن ذلك يكون إيذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً) لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادى لا يمكن أن يجدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب» (٢).

---

(١) H. S. Harris : Hegels Development. p. 428.

(٢) Hegel: The Philosophy of Right. p. 13 English Trans. by T. M. Knox.

وهكذا فإننا نجد هيجل يذهب إلى ما يأتي:

١ - الأوضاع السياسية المتداعية لا يصلح فيها «اختلاق الثقة» أو العمل على بعثها، أو تجديد شبابها، لكنها لابد أن تنهار ليحل محلها البناء الجديد على أسس سليمة.

٢ - لابد أن تكون لدينا الشجاعة الكافية في تقويض هذا البناء المتهالك لكي نقيم مكانه شيئاً مأموناً.

٣ - ينبغي ألا يقف المواطن موقف المتفرج، وإنما عليه أن يشارك في هدم هذا البناء «فليس عملاً غير شريف فحسب، بل ومناف أيضاً لكل إحساس، أن يشعر المرء أن الأوضاع متداعية ولا يفعل مع ذلك شيئاً سوى أن يقف منتظراً بثقة عمياء انهيار البناء العتيق الذي ينهار، وتتقوض أسسه في كل مكان. إن هذا الشخص عرضة لأن تسحقه دعائم البناء وهي تنهار..».

لكننا قد نتساءل: وكيف يعرف أن هذا البناء الاجتماعي قد أصبح متداعياً ولابد من انهياره؟؟ يجيب هيجل: عندما تغيب عنه الروح فلا يصبح مناسباً لتلبية حاجات الناس، أو قوانينهم ، أو مواقفهم واتجاهتهم إلخ.. عندئذ يكون بناءً هشاً لابد من تقويضه والقيام بإصلاح شامل. ويقول: «إن الإصلاحات إذا لم تقدم في الوقت المناسب» فإنها تعمل على تجميع غضب الناس، واشتداد سخطهم بحيث يتحول ذلك كله إلى «انفجار مروع»؟ وفضلاً عن ذلك فإن هيجل يضع معياراً نقيس به مدى فساد النظام، ويساعدنا على اتخاذ القرار بهدمه يقول: «إن العدالة هي المعيار الوحيد للحكم في هذا الموضوع». وإذا طبقنا هذا المقياس على نظام الحكم في مقاطعة فروتمبرج وجدنا أن البناء متهالك، وأن جذور المرض تكمن في «اللامساواة» وضعف النظام النيابي الذي يتم على أساسه اختيار «مجلس الطبقات، أو اللجنة الدائمة» ومن هنا فمن خلال إصلاح جهاز التمثيل النيابي سوف يتم علاج هذا المرض.

ويقول هايم Haym [1]: إن هيجل أدان موقف «الدوق» الذي دعا مجلس

---

(١) Z. A. Pelczynski: op. cit. p. 13.

الطبقات إلى الانعقاد كمجلس نيابى Diet لأول مرة بعد فترة طويلة استمرت جيلاً كاملاً، وعندما دعاه فإنه فعل ذلك بهدف واحد هو أن يستخدم المجلس فى تحقيق أغراضه الخاصة، كما أدان هيجل فى الوقت نفسه بيروقراطيه الموظفين الرسميين فى الدولة، وعلى رأسهم اللجنة الدائمة «للديات» Diet، ومن هنا كان الصراع بين الدوق، واللجنة الدائمة صراعاً بين قوى أوليجاركية متناحرة بعيدة عن الشعب. أما مجلس الطبقات فكان على كل حال يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعب على الرغم من أنه فى نفس الوقت لم يكن منتخباً بالتصويت الشعبى (١). وقد يبدو من ذلك أن هيجل يدعو إلى انتخابات شعبيه مباشرة يتم عن طريقها اختيار المجلس، لكن ذلك غير صحيح، فهو يرى أنه من الخطورة أن نمنح فجأة حق التصويت لشعبٍ عاش طويلاً تحت حكم استبدادى، فأصبح فاتر الشعور غير مبال، ليناً مطْواعاً، وتلك نقطة بالغة الأهمية فيما يقول ريمون بلانت r. Plant : ذلك لأن هيجل بدأ بالصعوبات التى تتضمنها الديمقراطية المباشرة فى العالم الحديث ربما نتيجة لتطور الأحداث فى فرنسا. فمن الواضح أن هيجل فى ذلك الوقت قد بدأ يتحرر من وهم الثورة الفرنسية رغم أنه لم يتخل قط عن إعجابه بها. وربما كانت التجربة الفرنسية فى عهد الإرهاب هى التى أبعدته عن تدعيم المشاركة المباشرة فى الديمقراطية، وبالتالى إلى البحث عن صيغة بديلة، أو وسيلة مناسبة أكثر من ذلك للتمثيل السياسى فى العالم الحديث (٢). وهو يعترف فى هذا المقال أنه لم يعثر بعد على طريقة لتحقيق مطلب التمثيل النيابى الذى كان وثيق الصلة فى ذهنة بالمثل الأعلى للمجتمع السياسى المنسجم الذى يعيش فيه الإنسان.

والواقع أن هيجل يعتقد أننا إذا ما أعطينا الجماهير غير المستنيرة التى ظلت فى الماضى بغير وعى سياسى، ولا تعرف سوى الخضوع، والتى اعتادت الطاعة العمياء - إذا ما أعطيناها فجأة حق اختيار المرشحين، والمدافعين عنها، فإننا بذلك نحطم البناء السياسى تحطيماً كاملاً. وهو فى سبيل تأييد وجهة نظره

---

(١) Ibid.

(٢) R. Plant: " Hegel" . p. 53.

هذه يعمد إلى اقتباس مقتطفات من خطب السياسي الإنجليزي تشارلز جيمس فوكس Charles James Fox (١٧٤٩ - ١٨٠٦).. فما الذي كان يريده هيجل في ذلك الوقت إذن؟؟

يبدو أنه كان يريد نظام تمثيل نيابي يقوم على أساس الانتخاب غير المباشر. يقوم فيه المواطنون بانتخاب مجالس المدن الصغيرة، ثم تقوم هذه المجالس باختيار ممثلين عنها، ويتكون من هؤلاء النواب مجلس المنطقة ليمثل مصالحاً وينصح ويرشد ويقود الجهاز الإداري فيها، ثم يتألف مجلس على مستوى المقاطعة كلها، أو الدولة ككل، يعمل على الحد من سلطة الدوق. لكنه لم يكن يعتقد أن هذا النظام النيابي يستطيع أن يؤدي عمله، وأن يقوم بدوره السياسي خير قيام لو أنه سار على طريقة الانتخاب المباشر، لأن الشعب لم يعرف حقوقه بعد، ولهذا السبب فإن البرجوازية المستنيرة يمكن أن تقوم برعاية حقوق الشعب إلى أن يصل إلى درجة من التربية والتعليم يصل فيها إلى الوعي السياسي المنشود.

ولكن علينا أن نلاحظ أن ذلك لا يعني أن هيجل يوافق على الطريقة التي يتم بها اختيار مجلس الطبقات، أو الديات Diet الذي استدعاه الدوق إلى الانعقاد. إن الطريقة التي يتم بها اختيار الديات Diet لا تقل، في رأيه، سوءاً عن بقية التكوين السياسي. وهو لا يعارض من حيث المبدأ نظام الانتخاب غير المباشر من خلال مجالس المدن، لكنه يرى أنه لابد من اختيار مجالس المدن عن طريق الانتخاب الشعبي، ولا يترك الاختيار للحكومة، وهو مع ذلك يدرك صعوبة، بل وخطر إعطاء حق التصويت «لحشد غير مستنير اعتاد الطاعة العمياء نحو الدوق، واعتمد على انطباعات اللحظة الراهنة» [1]. ويرى بعض الباحثين أن اعتراف هيجل بأنه لا يعرف على وجه الدقة الوسيلة التي يمكن عن طريقها صيانة النظام الانتخابي الجيد في مقاطعة «فورتمبرج»- كان عاملاً من العوامل التي جعلته يحجم عن نشر هذه الدراسة في حينها [2].

(١) H. S. Harris: op. cit. 430 - 431.

(٢) هذا ما يرجحه هايم R. Haym حيث يقول: «إن هذه الدراسة بدأت بمقدمات مثيرة، ولكنها ما لبثت =

وأخيراً فإن هيجل فى نهاية الأجزاء التى بقيت لنا من ورقة العمل يدعو كل فرد، وكل طبقة فى المجتمع إلى أن تبدأ بتقييم موقفها وتقدير ما لها وما عليها بإرادتها الخاصة قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين، وقبل أن تحاول أن تبحث عن علة للمرض السياسى خارجها، عليها أن تبحث فى نفسها أولاً، فإذا ما وجدت نفسها تملك حقوقاً جائرة فعليها أن تتنازل عنها، وأن تضحى بها، وتجاهد فى دفع الظلم الذى تمارسه على الآخرين، وعليها أن تعمل على تعديل كفة الميزان مع الآخرين. كما أن على المستضعفين فى الأرض والمظلومين أن يطالبوا بحقوقهم، وأن يعملوا على رفع المظالم التى يعانون منها. ويرى بعض الباحثين أن هيجل - فى هذه الفكرة - كان متأثراً بالمبدأ اليونانى التقليدى الذى يقول «إعط كل ذى حق حقه»، كما كان متأثراً أيضاً بفكرة العدالة عند أفلاطون، وقوله أن «على المرء أن يتذكر عمله ولا يتطفل على الآخرين» [1].

وربما أمكن لنا أن نلاحظ أن «الشخص» الوحيد الذى كان فى ذهن هيجل، وهو يدعو المواطنين إلى التنازل والتضحية، وترك الامتيازات التى يتمتعون بها - هذا الشخص هو «الدوق» نفسه، وكأنه يعينه عندما يطلب الناس بالعمل على التغيير بشجاعة وألا ينساقوا وراء الخوف من التغيير من تسليمهم بأنه ضرورى كالمبذر الذى يرد التقليل من نفقاته حتى لا يصل إلى الإفلاس لكنه يريد أن يحتفظ فى نفس الوقت بكل مطالبه، ومصروفاته كاملة! إن هيجل يتوجه إلى «الدوق» بالحديث وهو يقول:

«لتدع كل فرد، وكل طبقة، تبدأ طواعية، وبغير إكراه، فى أن تزن موقفها، وحقوقها قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين، وقبل أن تحاول أن تجد علة المرض خارجها هى نفسها، فإذا ما وجدت نفسها تملك حقوقاً جائرة فلتجاهد فى تعديل كفة الميزان مع الآخرين».

وكأن لسان حاله يقول للدوق ابدأ بالتغيير وتنازل طواعية عن الامتيازات

= أن انتهت بنتائج ناقصة وغير مرضية، ولعل هذا هو السبب فى أنها ظلت بغير نشر» - اقتبسه بلزنسكى فى دراسته السابقة حاشية ص ١٣.

(١) H. S. Harris: op.cit. p. 428.

التى تتمتع بها، ولا تكن مكابراً كالحكام الذين سحقتهم شعوبهم، ولا تكن متردداً مثل «لويس السادس عشر» الذى كان يؤمن بضرورة التغيير ورفع المظالم لكنه لم يستطع أن يفعل شيئاً، وظل على موقفه المتراخى المتردد إلى أن أرسل برأسه إلى المقصلة، إن الثورة تدق على الأبواب فلا تؤجل الإصلاح، ولا ترجئ إعادة البناء حتى لا تتحول الثورة إلى صراعات تكتسح كل شئ، ويدمر كل من يقف فى طريقه؟! إن الحكام الذين لا يقيمون العدل، ولا يعترفون بحقوق شعوبهم فى الحياة الحرة الكريمة، والذين يعمدون إلى «التسويف» فى الإصلاح على الرغم من أن رائحة الفساد تزكم الأنوف، هؤلاء الحكام سوف يكون مصيرهم مروعاً، وتلك هى الفكرة التى عرضها هيجل من قبل فى تعليقاته وشروحه على ترجمته لكتاب «كارت» التى دفع بها إلى المطبعة فى نفس الوقت الذى شرع فيه فى إعداد: «ورقة العمل» التى يراها مناسبة لأن يبدأ منها اجتماع مجلس الطبقات. ولهذا فإن هيجل يطلب من الدوق أن يجعل شعاره المثل العربى المعروف «بيدى لا بيد عمرو»! وأن يبدأ هو بالإصلاح والتنازلات، وذلك أفضل من أن يأتى الإصلاح «عنوة»! وهو يطالب بقية الطبقات أن تحذو حذو «الدوق»، ولا سيما طبقات النبلاء والأشراف ورجال الدين ومن على شاكلتهم من أصحاب الامتيازات الصارخة، فيتنازلوا عن امتيازاتهم ويضحوا بمصالحهم الشخصية فى سبيل المجموع! ويبدو أن فكرة هيجل هنا طوباوية إلى حد كبير، لأنه يتخيل أن أصحاب الامتيازات يمكن أن يتنازلوا عنها بسهولة! إن ذلك لم يحدث قط طوال التاريخ! لكن الذى حدث أن الشعوب قامت بانتزاع حقوقها من غاصبيها، وسحق الطغاة الذين أذلّوها واستعبدوها فترات طويلة! والدليل على ذلك أن هيجل نفسه سوف يغير رأيه هذا عندما يقول بمرارة فى «دستور ألمانيا» عام ١٨٠٢: «إن الغرغرينة لا تعالج بماء معطر» [١]. أى أن المفاسد، والمظالم فى الدولة لا تعالج بأحلام وردية، وإنما تحتاج إلى بتر شأنها شأن العضو من أعضاء الجسد الذى دبت فيه

---

(١) Hegeles Political Writings. English Trans. by. T. M. Knox p. 220.

«الغرغرينة» فلا يعالج إلا إذا بترا ولهذا فسوف يصبح مكيافيللي، وريشيلو في نظر هيجل، الشخصيتين البطوليتين في السياسة الحديثة [1]. فقد دعا كتاب «الأمير» بأنه: التصور العظيم والصحيح لعبقرية سياسية حقيقية مقرونة بأسمى وأنبل غرض» [2]. ولهذا ذهب «جورج سباين إلى أن طموح هيجل في سنة ١٨٠٢ لم يكن أقل من أن يصبح مكيافيللي ألمانيا، فوقتئذ كانت صفات فكره الأكثر لفتاً للنظر، كما أنها تحوي تفهماً راسخاً للحقائق التاريخية، ونوعاً من الواقعية السياسية الصلبة» [3].

خاتمة:

إذا ما أردنا في نهاية المقال أن نلخص الأفكار الأساسية التي تضمنتها «ورقة العمل» الهيجلية لوجدناها على النحو التالي:

١ - دعوة المواطنين إلى اتخاذ مواقف واضحة إزاء الإصلاح الاجتماعي والسياسي المنشود، وإلى الكف عن السلبية، واللامبالاة، والخوف، والتردد، باختصار دعوتهم إلى محاكاة جماهير باريس عندما دعي مجلس طبقات الأمة إلى الانعقاد فكانت الآراء والنظريات السياسية تناقشها جماهير الشعب في شوارع باريس!

٢ - تحذير المواطنين من أن الموقف السلبي الذي يتخذونها إزاء الأوضاع الفاسدة سوف يؤذيهم هم أنفسهم، لأن انهيار البناء سوف يلحق الضرر بكل مواطن.

٣ - دعوة هيجل إلى تدخل المواطنين، ومطالبتهم الإسهام في حركة التغيير التي تحدث في المجتمع- تدحض اتهام الماركسين لهيجل بأنه طوباوي

---

(١) قارن جورج سباين في كتابه: «تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ص ٨٤٨ ترجمة علي إبراهيم السيد، دار المعارف بمصر القاهرة عام ١٩٧١.

(٢) Hegels Political Writings . English Trglish Trans. by T. M. Knox. 216.

(٣) تطور الفكر السياسي - الجزء الرابع ص ٨٤٩.

«أو أنه اكتفى بمحاولة الفهم» دون الشروع فى التغيير.

٤ - إن الظروف التى يجتمع فيها مجلس طبقات المقاطعة تماثل إلى حد كبير الظروف التى اجتمع فيها مجلس طبقات الأمة فى فرنسا الذى تحول إلى جمعية ثورية قضت على الفساد المتفشى فى البلاد، ومن هنا كانت أمامنا فرصة الآن لكى نقضى على الاستسلام للقدر، والرضا بالأمر الواقع، والإذعان للأوضاع القائمة الذى ظل راسخاً لفترات طويلة - ومعنى ذلك أن هيجل هنا يبشر بمبادئ الثورة الفرنسية فى بلاده، ولم يكن معادياً لها كما يزعم كارل بوبر.

وهذه الفكرة تعارض أيضاً ما يقوله جورج سباين G. Sabine من أن هيجل:

«لم يكن بالتأكيد ثورياً فى أى وقت من الأوقات، أنه اعتقد بحماية فى العدالة الضرورية للأنظمة التى تجسدت فيها الحياة القومية نفسها. ومع ذلك فإن كتاباته السياسية كانت نبؤة ودعوة فى آن واحد، ولكنها كانت دعوة إلى الإدارة الجماعية للأمة بدلاً من أن تكون دعوة لأعضائها كى يساعدوا أنفسهم..» [١]. مع أن «سباين» نفسه هو الذى ذهب - قبل ذلك بصفحة واحدة- إلى القول بأن هيجل كتب ورقة العمل هذه: «حينما كان قطعاً لا يزال تحت تأثير حماسة متقدة بالثورة الفرنسية» [٢]. لكن ربما كان ما يقصده بقوله أن هيجل «لم يكن ثورياً» هو أن فيلسوفنا لم يدعُ إلى العنف ولم يعترف به، ولم يكن يعتقد أنه وسيلة من وسائل الإصلاح، وربما كان هذا هو السبب من وقوفه المتحفظ من الثورة الفرنسية بعد أن كان متحمساً لها، فقد كره أن تسقط المبادئ الجميلة التى أعلنتها الثورة عام ١٧٨٩ فى عهد الإرهاب ويساق الناس جماعات إلى المقْصَلة! وعلى كل حال فإننا سوف نعود إلى هذا المقال بالتفصيل فى مقالنا القادم عن «هيجل.. والثورة الفرنسية» لنناقش تشريحه للثورة ورأيه فيها.

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٨٤٥.

(٢) نفس المرجع ص ٨٤٤.

٥ - إن الإصلاح الاجتماعي والسياسي في رأى هيجل لا يعني «التوقيع»- وربما كان هذا هو السبب في معارضته لمشروع الإصلاح النيابي في إنجلترا لأن محاولة إحياء الأنظمة الميتة محاولة محكوم عليها بالفشل مقدماً؛ والسبب أن المؤسسات الاجتماعية، والنظم السياسية والقوانين، والدساتير..إلخ إذا وصلت إلى مرحلة لم تعد تلبي فيها حاجات المواطنين وجب أن تسقط بغير تردد - أي أن الإصلاح ينبغي أن يكون شاملاً وجذرياً.

٦ - علامة البناء الاجتماعي المتداعي التي لا تخطئ هي «الظلم» أو عدم «إقامة العدالة» فذلك هو المعيار الوحيد السليم للحكم على الأنظمة السياسية والاجتماعية المختلفة، و «العقل» هو الذي يحدد معنى الظلم، فالعقل من الناحية النظرية تقابله «العدالة» من الناحية العملية، ومن هنا فسوف يذهب في مذهبه النهائي فيما بعد إلى القول بأن جميع الحقوق البشرية تُشْتق من العقل وتَسْتَنِد إليه، فالملكية التي يفتتح بها «كتابه فلسفة الحق» تستمد من طبيعة العقل ذاته يقول: «الشخص لا يوجد بوصفه عقلاً إلا في الملكية..» [(١)]. ومن هنا فإن عناصر الملكية نفسها هي ذاتها عناصر عقلية. وقل مثل ذلك في بقية الحقوق البشرية التي تستمد جذورها من صميم العقل ذاته، فالعدالة الاجتماعية التي يحددها العقل هي الأساس للحكم على النظم الاجتماعية والسياسية. وهكذا نجد في كل كتابات هيجل السياسية ما يسميه بلزنسكي «بالعلانية السياسية - التي سيكتمل بناؤها في مذهبه النهائي على نحو ما يعرضه في كتابه الشهير أصول فلسفة الحق».

٧ - إن جهاز التمثيل النيابي ينبغي أن يتعدل، فلا تقوم الحكومة بتعيين الأعضاء أو اختيارهم على هواها، وإنما ينبغي على المواطنين أنفسهم أن يقوموا بعملية الاختيار هذه. وعلينا هنا أن نسوق كلمة نقد سريعة لرأى هيجل في فكرة التمثيل النيابي ولاسيما معارضته لنظام الانتخاب المباشر؛ لأن الشعب لم يعرف حقوقه بعد «وبالتالي إرجاء ممارسة الشعب للديمقراطية إلى أن يصل

---

(١) Hegel: Philosophy of Right . p. 236.

إلى درجة من التربية والتعليم تمكنه من الارتفاع إلى الوعى السياسى المنشود » وباختصار: أن تكون هناك «فترة انتقال» تقوم فيها البرجوازية المستنيرة برعاية حقوق الشعب! والحق أن «فترة الانتقال» هذه خرافة لا يمكن قبولها لأن الديمقراطية «ممارسة»، وتأجيل الممارسة ولو ألف سنة يعنى أن نبدأ من مرحلة الصفر من جديد وربما بدأنا من وضعٍ أسوأ! ولكى أقرب الفكرة إلى ذهن القارئ سأشبه الممارسة الديمقراطية هنا بتعلم السباحة فهل يمكن أن تؤجل النزول إلى البحر بحجة أن نزوله بعد سنة أفضل من الآن؟! إن التدريب على السباحة يعنى أن يلقى المرء بنفسه فى الماء مباشرة، ولا يمكن له أن يتدرب بغير هذه الطريقة! وكل «تأجيل» هو «تسويف» فى حقيقة الأمر! إن الشعوب ليست «قاصرة» ولم تكن قاصرة فى أية مرحلة من المراحل على الإطلاق، والغريب أن الذين يتهمون الناس «بالقصور» وبحاجاتهم إلى فترة انتقال»، لا يقولون بنفس المنطق عندما يطالبونهم «بدفع الضرائب» أو الالتحاق بالجيش» أو «التطوع فى الخدمات»..إلخ، أعنى أنهم يعتبرون المواطنين ناضجين جداً فى حالة الواجبات،ولا يمكن أن تسمع من يقول لك: أن الواجبات الفلانية تحتاج إلى «فترة انتقال» أو ينبغى أن تؤجل بعض الوقت! ولما كانت «الحقوق هى وجه العملة الآخر «للواجبات» فلابد أن تسير معها خطوة خطوة!

صحيح أننا نتفق مع برتراند رسل تماماً B. Russell فى قوله: «إن الديمقراطية تكاد أن تكون مستحيلة التطبيق فى شعب جاهل» وإنها ترتبط «بالتعليم وبالثقافة»..إلخ.. لكن العبارة فى هذه الحالة تعنى «الديمقراطية الكاملة»، أو الديمقراطية السليمة، أو التامة - وبمعنى آخر أن تطبيق الديمقراطية بين شعب تغلب عليه الأمية ستكون «عرجاء»، أو فاسدة، أو ناقصة - إلخ لكنها ستكون ديمقراطية على كل حال، وسيكون وجودها أفضل بكثير من انعدامها، فالناس «تمارس» الديمقراطية وتخطئ، وتحدث انحرافات..إلخ لكن ذلك كله يسير إلى الأمام ويصحح الأخطاء طوال المسيرة ولهذا نادى المفكرون بهذا المبدأ الرائع:

«إن أفضل علاج لأخطاء الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية» فالممارسة تصحح نفسها باستمرار، وتعدل من أخطائها إلى أن تصل إلى الحد الذى نرجوه. إننا هنا أمام تدريب يشبه تدريب المواطن على قيادة السيارة، لا يمكن أن يؤجل بحجة أنه يقع فى أخطاء ! إذ لابد أن يقع فى أخطاء لكن مداومة التدريب تصحح الخطأ وتقضى على الانحراف - وليس ثمة سبيل آخر. إن الديمقراطية الفاسدة أشبه ما تكون بالجسم المريض الذى يحتاج إلى علاج، لكن انعدام «الديمقراطية» - أو تأجيلها - هو موت لا يصلح فيه طب الأطباء بالغاً ما بلغت مهارتهم!

إن هيجل بفكرته الساذجة هذه يذكرنى بطفل فى أسرتى أحدث ضجة فى اليوم الأول الذى ذهب فيه إلى المدرسة لأنه رفض بعناد وإصرار أن يذهب إليها، وكانت حجته الرائعة: «أنا لا يمكن أن أذهب إلى المدرسة لأننى لا أستطيع أن أقرأ».. إنه يرفض الذهاب لأنه لا يقرأ مع أنه لكى يقرأ لابد أن يذهب إليها! تماماً كمن يرفض أن يمارس الناس الديمقراطية لأنهم غير قادرين عليها!! مع أنهم لكى يكونوا قادرين عليها فلابد لهم من ممارستها ؟!

لقد قيل فى معرض التاريخ لمسار الديمقراطية - المتطورة البطيئة فى إنجلترا - إنها قطعت طريقاً مليئاً بالأشواك والمفاسد والمؤامرات، والدسائس.. إلخ حتى أن عدداً كبيراً من مقاعد المجلس النيابى كان محجوزاً إلى عهدٍ قريب جداً (سنة ١٩٥٠ تقريباً) للأغنياء وأصحاب الصكوك! وأن إنجلترا عام ١٩٥٠ تغلبت على آخر المفاسد عندما أصدر ونستون تشرشل مرسوماً بقانون يحدد المبالغ التى تصرف فى الدعاية الانتخابية، ويحتم ألا تزيد عن مائة جنيه فى كل دورة انتخابية!

مجمل القول أن هيجل - وهو عملاق الفكر السياسى - قد أخطأ فى هذه الفكرة الغريبة التى جعلته يوافق على وجود وصاية على الشعب لبعض الوقت تقوم بها الطبقة البرجوازية!! مع أن الصحيح أنه «لا وصاية على الشعب»! حتى ولو كان أمياً أو متخلفاً، لأنه هو فى النهاية صاحب المصلحة الحقيقية،

وأجدر الناس على إدارة شئونه الخاصة! وأني لأعتقد أن موقف هيجل هنا يعود أساساً لنفوره من الموقف الفوضوى الذي وقفته جماهير باريس إبان الثورة الفرنسية وجعلت مدام رولان تطلق صيحتها الخالدة: «أيتها الحركة كم من الجرائم ترتكب باسمك» عندما سيقت إلى المقصلة بعد أن كانت في مقدمة القيادات الثورية! كما ذهبت قيادات كثيرة بريئة ضحية الفوضى التي عمت باريس! وسوف نعود إلى هذا الموضوع في المقال القادم، وعلى كل حال فإن هذه «الغلطة» الهيجلية لها ما يبرر الوقوع فيها، وما يفسرها، وهي لا تطغى على الجوانب الجيدة، والهامة التي تضمنتها ورقة العمل التي كتبها هيجل عام ١٧٩٨.

***

وفيما يلى ترجمة للشذرات المتبقية منها، وقد ترجمناها عن مصدرين هما:

Hegel's Political Writings. Translated by T. M. Knox. Oxford at the Clarendon Press (pp.242-5).

The Philosophy of Hegel, Translated by Carl Friedrich The Home Modern Library (pp.523-526).

حول الشئون الداخلية الحالية فى ڤورتمبرج ولا سيما قصور الدستور المحلى [1].

(١٥٠) [2] - يبدو أن الوقت قد حان تماماً لأنْ يكف شعب ڤورتمبرج Wurtemberg عن التذبذب بين الخوف والرجاء، والتردد بين الأمل وخيبة الأمل [3]. ولست بحاجة إلى أن أقول إنه قد آن الأوان أيضاً لكل شخص لم يكن يهتم إلا بمزاياه هو الخاصة الضيقة، أو منافع طبقته، ولم يكن يستشير إلا تفاهته وفراغه فحسب عندما كانت الأوضاع تتغير، أو عندما كان الماضى محفوظاً باقياً - أقول آن الأوان لكل واحد أن يتنازل عن هذه الرغبات الهزيلة، ويتخلى عن هذه الاهتمامات الصغيرة، ويفرض على نفسه ألا ينظر إلاَّ إلى الصالح العام فحسب. أما بالنسبة للرجال ذوى الرغبات النبيلة والحماس النقى الخاص، فقد يكون قد حان الوقت- قبل أى شىء آخر- لأن يركزوا إرادتهم التى ظلت حتى الآن ينقصها الموضوع المحدد، على تلك الجوانب من الدستور التى تبنى على الظلم والجور، وأن يوجهوا نشاطهم وطاقتهم إلى إحداث التغيير الضرورى فى هذه الجوانب.

---

(١) كان العنوان الأصلى الذى وضعه هيجل هو: «ينبغى أن ينتخب الشعب أعضاء مجالس المدن» ثم عدل كلمة «الشعب» إلى «المواطنين» قارن Knox p. ٢٤٥ وتعليق هاريس فى كتابه عن «تطور هيجل» ص ٤٢٧ حاشية ٢.

(٢) الأرقام الموضوعة بين أقواس مربعة تشير إلى أرقام الصفحات فى النص الأصلى فى طبعة لاسون Lasson's Edition.

(٣) هكذا فى ترجمة هاريس ص ٤٢٨ - أما عند نوكس: «بين الأمل والانخداع بهذا الأمل» ص ٢٤٣.

إن الرضا الهادىء بالحاضر (والإذعان لما هو قائم) واليأس، والاستسلام بصبر لقدرٍ طاغٍ قد تحول (الآن) إلى أمل، ورجاء وتصميم على شيء مختلف [1]. وأصبح تخيل أزمنة أفضل. وأكثر عدلاً، حياً في نفوس الناس، كما أن الرغبة واللهفة على ظروفٍ أكثر صفاء، وأكثر حرية قد حرك كل قلب وأبعده عن الواقع الفعلي (للأمور الحاضرة). إن الإلحاح في اختراق هذه الحواجز السيئة «١٥١» [2]. كان يعلق الأمل في كل حادثة تقع، وفي أي بصيص (من التغيير) وحتى في أعمال العنف. ومن أين يَكُن لشعب فورتمبرج أن يتوقع عوناً أكثر عدلاً إن لم يتوقعه من اجتماع مجلس الطبقات؟ إن انقضاء الوقت، وتأجيل تحقيق هذه الآمال لا يمكن أن يفعل أكثر من تطهير الشوق، وإفراز العناصر الأصيلة النقية عن العناصر الزائفة، ومع ذلك فإن مرور الوقت سوف يدعم الإلحاح نحو ما يشبع الحاجة الأصيلة (الحاجة العامة). وكلما حدث تأجيل أكل الشوق قلوب الناس على نحوٍ أكثر عمقاً. إن ما يحدث ليس دوراً طارئاً اسمه إذا شئت: نوبة من نوبات الحمى، ولكنها نوبة ستنتهي إما بالموت، أو بالتخلص من سبب المرض. بيد أن طرد المرض هو نفسه جهد يدل على التمتع بالصحة [3].

هناك شعور عام وعميق يسرى بين المواطنين بأن بناء ونسيج الدولة بوضعها الراهن هش، ولا يمكن الدفاع عنه [4]. كما أن هناك قلقاً عاماً من احتمال انهياره، وأن كل إنسان سوف يصاب بالأذى أثناء هذا الانهيار، فإذا سلمنا بهذا

---

(١) واضح أن هيجل يقصد هنا أن الناس في فورتمبرج قد عقدوا الأمل على اجتماع مجلس الطبقات في أن يحدث تغييراً جذرياً على نحو ما حدث في مجلس الطبقات الفرنسي الذي تحول إلى جمعية وطنية ناقشت التكوين السياسي للبلاد كلها، وقضت على الرضاء والاستسلام والإذعان للأمر الواقع.

(٢) بمعنى الارتفاع فوقها بغية البحث عن بديل أفضل: وهذا الارتفاع يعني «السلب» بالمعنى الهيجلي لهذه الكلمة، أي تجاوز الواقع الحاضر مع الاحتفاظ بما يكمن فيه من عناصر طيبة.

(٣) الجسم الذي يستجمع قواه ليطرد العناصر الغريبة سواء كانت ميكروبات أو جراثيم أو أمراض.. إلخ هو الجسم السليم المعافى مهما يكن من أمر الأمراض التي تشن هجماتها ضده. وهيجل يقصد بذلك أن الإصلاح سيدل على صلابة الشعب مهما يكن من أمر المفاسد.

(٤) هذا هو التشخيص العام للمرض الذي يعاني منه التكوين السياسي للمقاطعة.

الاقتناع الذى يستشعره قلب كل مواطن (حول الدولة) فهل ينبغى أن نسمح للخوف - نتيجة لهذا الاعتقاد - أن يصبح من القوة بحيث يترك للحظ السعيد أن يقرر ما الذى يطرح، وما الذى يبقى، وما الذى يصمد، وما الذى ينهار؟ [١]. ألا ينبغى على الناس أنفسهم أن يرغبوا عن هذا النسيج المتهالك المتداعى، وأن يفحصوا بنظرة هادئة ما هو الجانب المتهالك فيه؟ إن العدالة هى المعيار الوحيد للحكم فى هذا الموضوع [٢]. والشجاعة فى إقامة العدالة هى إحدى القوى التى تستطيع على نحوٍ كامل وبشرف وسلام أن تزيل هذا البناء المتداعى، وأن تقيم مكانه شيئاً مأموناً.

كم يكونوا مخدوعين هؤلاء الذين قد يأملوا فى قدرة المؤسسات، والدساتير، والقوانين على البقاء بعد أن لم تعد متلائمة مع عادات البشر وحاجاتهم وقوانينهم [٣] التى غابت عنها الروح، أو أن الأشكال [٤] التى لم يعد الفهم والشعور يهتمان بما يمكن أن تكون من القوة بحيث تصبح قوة ملزمه للأمة!

عندما يكف الناس عن الإيمان بجوانب معينة فى دستور ما، فإن جميع المحاولات التى تبذل لاختلاق الثقة (فى هذه الجوانب) مرة أخرى عن طريق عوامل خرقاء متبجحة «وتبييض» الضريح بكلمات معسولة - لا يمكن إلا أن تكسو مخترعيها السذج بالخجل والخزى، وعندئذٍ يعبد الطريق لانفجار أكثر رعباً تتخاصر فيه الحاجة إلى الإصلاح مع الحاجة إلى الانتقام. وتصب الجماهير المقهورة التى انخدعت باستمرار جام غضبها على التضليل والمضللين. إنه ليس عملاً غير شريف فحسب، بل ومناف لكل إحساس أيضاً، أن يشعر المرء أن الأوضاع متداعية ولا يفعل مع ذلك شيئاً سوى أن يقف منتظراً بثقة عمياء

---

(١) دعوة قوية للإقدام على التغيير الاجتماعى والإصلاح السياسى وعدم ترك الأمور تسيرها الأقدار على هواها.

(٢) سبق أن ذكرنا أن العدالة هنا فى الجانب العملى تقابل العقل من الناحية النظرية.

(٣) يترجمها هـ. هاريس H. Harris بالاتجاهات أو المواقف. أنظر كتابه ص ٤٢٨.

(٤) يقصد شكلاً من أشكال الحياة الاجتماعية.

انهيار البناء العتيق الذى ينهار وتتقوض أسسه فى كل مكان. إن هذا الشخص عرضة لأن تسحقه دعائم النباء وهى تنهار [1].

وينبغى ألا تقدم الأمة مثالاً لهذا الضعف، أو على الأقل ينبغى ألا يفعل الألمان ذلك. ففى حالة الاقتناع الهادئ بضرورة حدوث تغير ما، فإنه ينبغى عليهم ألا يخشوا فحص كل شىء بالتفصيل، وعلى المظلوم أن يطالب بإزالة ما يجدونه ظالماً أو جائراً، وعلى الظالم أن يقبل عن طواعية التضحية بأسباب الظلم.

هذه القوة التى تمكن المرء من الارتفاع فوق مصالحه الصغيرة، بحيث يكون عادلاً ومنصفاً هى التى نفترضها سلفاً فى البحث التالى، كما نفترض أيضاً الأمانة فى إرادة هذه القوة، وليس فقط الادعاء بإرادتها، وغالباً ما يكون هناك تحفظ خفى يقبع خلف الأمانى والحماس من أجل الصالح العام - تحفظ مثل: «إلى الحد الذى يتفق فيه ذلك مع مصالحنا الخاصة» [2]. فمثل هذا الحماس الجارف والاستعداد للموافقة على جميع الإصلاحات سرعان ما يرتاع ثم يزيل عندما يطلب منه أن يوضع هذا الحماس موضع التنفيذ.

لو أنه قدر لتغير ما أن يقع، إذن فلابد أن يتغير شىء ما، ولابد من تقرير حقيقة على هذا النحو من الوضوح، لأن الخوف الذى يعانى، يتميز عن الشجاعة التى تريد، من حيث إن الناس منساقون بواسطة الخوف، ربما شعروا بضرورة التغيير وقد يسلموا به، لكن ما أن تتم الخطوة الأولى أو تبدأ الدفعة المبدئية (فى عملية التغير) حتى يضعفوا ويريدوا الإبقاء على كل شىء يملكونه، مثلهم فى ذلك المبذر المتلاف الذى كان ينبغى عليه أن يحد من نفقاته ومصروفاته لكنه وجد أن كل بند من احتياجاته السابقة التى كان عليه

---

(١) هذه إدانة قوية للسلبية التى يتخذها المواطن إزاء ما يحدث فى وطنه، ودعوة إلى التدخل والمساهمة فى شئون بلاده، وهى قبل ذلك كله تفنيد واضح لادعاء الماركسين بأن الهيجلية اكتفت «بفهم» الواقع الموجود دون أن تعمل على تغييره، أو أنها وقفت متفرجة إزاء المفاسد الاجتماعية المختلفة! إن هيجل هنا يحذر المواطن من «السلبية» والوقوف موقف المتفرج ويقول له إن البناء سوف يتهدم على رأسك إذا ما انهار!

(٢) أى أن كل فرد يوافق على الإصلاح والتغيير بشرط أن يكون بعيداً عنه.

أن يختزلها ضرورى ولازم، وهكذا رفض أن يتخلى عن أى شىء إلى أن يحرم، فى النهاية من الضرورى وغير الضرورى على حدٍ سواء [1].

وفى سبيل إزالة هذا النفاق. فلندع كل فرد، وكل طبقة، تبدأ طواعية، وبغير إكراه فى أن تزن موقفها وحقوقها قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين، وقبل أن تحاول أن تجد علة المرض خارجها هى نفسها. فإذا ما وجدت نفسها تملك حقوقاً جائرة، فلتجاهد فى تعديل كفة الميزان مع الآخرين، ويمكن لأى شخص إذا شاء أن ينظر إلى هذا المطلب على أنه يبدأ فى البيت كمطلب مضلل وغير مجدٍ، وقد يهمل بناءً على ذلك الآمال التى من هذا القبيل بوصفها آمالاً خاطئة [2].

---

(١) إدراك عميق «للمعادلة الصعبة» التى سوف يذكرها بالتفصيل فيما بعد الفلسوف الأمريكى المعاصر «جون ديوى» حين ذهب إلى أن الحياة الاجتماعية تحتاج إلى التطوير والتغيير ولابد لها من التغيير والناس يدركون ذلك جيداً لكنهم مع ذلك يريدون الاستقرار لأن الحياة لا تستقيم بغير استقرار ولا تدوم بغير ثبات مع أن الثبات هو الموت! فكيف نوفق بين التغيير والاستقرار؟ قارن كتابه «الديمقراطية والتربية».

(٢) يعلق كارل فردريك ص ٥٢٥ بقوله: إلى هنا تنتهى هذه الشذرة، ونحن نعرف أنه أعقبها نقد قوى لنظام التمثيل النيابى القديم الذى كان معمولاً به فى المقاطعة «وقد لخصه تلخيصاً جيداً رودلف هايم فى كتابه«هيجل وعصره Hegel and Seine Zeit عام ١٨٥٧ ص ٤٨٣ – ٤٨٥» ويستطرد كارل فردريك قائلاً: إن هذا النقد العنيف كان السبب فى أن أصدقاء هيجل رجوه ألا يقدم على نشره. كما سبق – أن ذكرنا– لكن هذا النقد هو على كل حال النغمة السائدة فى مقاله الطويل الذى سيكتبه بعد ذلك بعنوان «دستور ألمانيا» وفضلاً عن ذلك فإن هيجل كتب عندما كان أستاذاً فى جامعة هايدلبرج Heidelberg تحليلاً نقدياً طويلاً (للدياتDiet) فورتمبرج (وهو نفس هذا المجلس النيابى عندما انعقد فيما بين ١٨١٥ – ١٨١٦ بقصد القيام بالإصلاحات الدستورية المنشودة.) وإنا لنامل فى مقالات قادمة أن نعرض لدراسة هيجل الطويلة التى كتبها بعنوان «دستور ألمانيا»، وكذلك تحليله لاجتماعات مجلس الطبقات مرة أخرى عام ١٨١٥ حتى تكتمل لدينا الكتابات السياسية المبكرة لهيجل قبل أن نعرض بالتفصيل لنظريته السياسية النهائية التى عرضها فى كتابه «أصول فلسفة الحق».

الحرب ومحكمة التاريخ

١ - قصة الحرب والسلام:

شغلت مشكلة الحرب والسلام أذهان المفكرين، والمصلحين، والفلاسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا الراهن! وانقسموا حيالها فريقين: فريق رأى حتمية الحرب، بل ومنهم من تطرف ودعا إليها! - فى حين ذهب فريق آخر إلى الإيمان بحتمية السلام واعتبر الحرب وبالاً على الناس لابد من العمل على إزالتها ليحل السلام، والمحبة بين البشر. وأحياناً ما توصف المجموعة الأولى بأنها واقعية Realist ، فى حين توصف المجموعة الثانية بأنها: مثالية Idealist [(١)]. وظلت آراء الفريقين المتعارضين قائمة فى جميع العصور، ملازمة لشتى المجتمعات، ويدور النقاش الحاد بينهما عنيفاً أحياناً إلى حد تبادل الاتهامات!

والحق أن «أمل السلام» كان يراود الإنسان منذ أقدم العصور وكان الشوق إلى تحقيقه عاماً وعارماً بين البشر، لكن لا شك أن الفشل فى تحقيقه كان عاماً أيضاً، ومنذ أقدم العصور كذلك!

وقصة سعى الإنسان نحو السلام قصة طويلة وقديمة إذ يذكر المؤرخون أن البشرية حاولت إقامة سلام دائم بين الدول منذ فجر التاريخ، فقد جاء فى أقدم معاهدة تحالف أبرمها فرعون مصر «رمسيس الثانى» مع «حتيشار» ملك الحيثيين، ويرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد - أن المبدأ الأول الذى يتفق عليه الطرفان هو «إقامة سلام دائم بين الدولتين». غير أن هذا المبدأ لم يمنع الحروب المتصلة التى كانت تشتعل بين الحين والحين فتغمر

---

(١) هذا الوصف ليس دقيقاً لأننا قد نجد من الفلاسفة المثاليين (بالمعنى الأنطولوجى لهذا اللفظ) من قبل الحرب واعتبرها حالة «عادية» للوجود البشرى، وذلك مثل أفلاطون وهيجل. ومن هنا فقد ظهر وصف آخر فقيل عن المجموعة الأولى إنها «محافظة». وعن الثانية إنها «إبطالية» Abolitionist أى تؤمن بمبدأ إبطال الحرب، انظر مثلاً: Encyclopaedia of Philosophy .Volume 6. p.63.

المنطقة بأسرها - فلم تحظ شعوب المنطقة بالاستقرار حتى بعد توقيع المعاهدة!

ولقد شهدت مدن اليونان حروباً مستمرة رغم الاتفاقيات والمعاهدات بين هذه المدن. حتى أن الإغريق آمنوا بأن الحرب حالة «طبيعية»، فقبلوها بوصفها جانباً هاماً من نظام الطبيعة، سواء أكانت الحرب بين المدن اليونانية بعضها وبعض، أم بين المدن اليونانية، والأمم الأخرى التي كان اليونانيون يسمونها «بالبرابرة»! ولقد انعكس هذا الوضع على الدين فكانت آلهة اليونان من نسل حربى أصلاً، وقد وصلوا إلى السلطة بعد معارك طاحنة دارت بينهم وبين «التيتان» «Titans» - ولقد كان أريز Ares إله الحرب عند الإغريق (وهو نفسه الإله مارسMars عند الرومان) أحد الشخصيات الرئيسية الهامة عندهم، أما إلهة السلام «إيرن Irens» فقد كانت آلهة ثانوية مساعدة تراقب وتشاهد الآلهة العظام فحسب، وهذا يعنى أن دور الحرب فى الميثولوجيا اليونانية كان أهم من دور السلام، وقد بلور «هيراقليطس» سيادة الحرب هذه فى فلسفته عندما ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من أضداد «والحرب أب وملك لكل شيء» وتظهر الأشياء وتختفى عن طريق النزاع..إلخ [1]. ورغم سيادة الحرب نظرياً وعملياً عند اليونان فإننا لا نعدم الفلاسفة الذين يدعون إلى السلام الدائم فى هذا العصر المبكر من التاريخ، فقد أهاب الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه من فروق اللغات والأديان والأوطان. ونظروا إلى الناس جميعاً وكأنهم أسرة واحدة، قانونها العقل ودستورها الأخلاق [2]. ثم وضع الرومان «قانون الشعوب Jus Gentium » - وهو القانون الذي استهدف تنظيم العلاقات بين روما وغيرها من الأمم والشعوب، وقد تطور هذا القانون فيما بعد فصار أساساً لفكرة القانون الطبيعى Jus Naturale وهو مجموعة من المبادئ المثالية للعدل والإنصاف وضعت

---

(١) قارن المرجع السابق، وانظر شذرات هيراقليطس المتبقية التى ترجمها الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى فى كتابه «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٥٤.

(٢) الدكتور عثمان أمين فى كتابه «الفلسفة الرواقية» ط٢ النهضة المصرية - القاهرة عام ١٩٥٩ - وأيضاً المقدمة التى صدر بها ترجمته لكتاب كانط«مشروع للسلام الدائم» ص ٧ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٢.

لتكون بمثابة قانون يَصلُح تطبيقه على جميع الشعوب والأجناس، وقد أصبحت هذه القواعد فيما بعد من المصادر الأولى للقانون الدولي الحديث [١].

ثم جاءت المسيحية لتدفع بمسيرة السلام خطوات إلى الأمام، ولتبشر الناس «بالمسرة»، و«على الأرض السلام». فالجميع يشكلون مجتمعاً بشرياً واحداً تسوده المحبة، لا يفرق بينهم جنس، ولا لغة. ونادى بولس الرسول فى المسيحيين بأعلى صوته : «سالموا جميع الناس»؛ لأن «المحبة، هى تكميل الناموس»، والبشر أسرة واحدة فقد «عمدنا جميعاً روحاً واحدة لنؤلف جميعاً جسماً واحداً ينتظم اليونانيين والعبيد والأحرار» كما يقول فى رسالته إلى أهالى كورنثوس [٢]. إلا أن مبدأ العالمية الذى وضعته المسيحية، والدعوة إلى السلام التى جعلتها من أهم أسسها لم تجديا نفعاً أمام تفكك أوروبا وانقسامها إلى إقطاعيات، وإمارات يحارب بعضها بعضاً حتى صارت حياة الأمم المسيحية عبارة عن سلسلة من الحروب المتواصلة فيما بينها، وإن كان ظهور الإسلام وتهديده بانتزاع سيادة العالم من المسيحية ساعد على عودة شىء من الوئام بين الأوروبيين، ولا سيما بعد وقوع الحروب الصليبية [٣].

ولقد لخص الإسلام موقف الآراء المتعارضة فى مشكلة الحرب والسلام عندما دعا فى بعض آياته إلى الحرب: «قاتلوا المشركين كافة» (التوبة - ٣٦) و«قاتلوا أولياء الشيطان» (النساء ٧٦) و «قاتلوهم حتى لا تكون فتنة» (الأنفال ٣٩) «إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفاً..» (الصف ٤) لكنه شرط ذلك بحالات معينة «قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا».. (البقرة ١٩٠) ومن هنا فهو يدعو، فى غير هذه الحالات، إلى السلام «يأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة» (البقرة ٢٠٨) «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها..» (الأنفال ٦١).

---

(١) المدخل إلى علم السياسة- تأليف دكتور بطرس غالى ودكتور محمود خيرى ص ٢٩٩ وص ٣٠١ من الطبعة الخامسة القاهرة ١٩٧٦.

(٢) قارن أيضاً قوله :«عيشوا بالسلام» وإله المحبة والسلام سيكون معكم»رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس الإصحاح الثالث عشر:١١

(٣) المدخل إلى علم السياسة - ص ٣٠٢.

واستمرت جهود المفكرين فى محاولاتهم للسعى نحو إقامة سلام دائم بين البشر، وكانت هذه المحاولات تبذل فى الشرق والغرب على السواء، فأبو نصر الفارابى (٨٧٠ - ٩٥٠ م) فيلسوف الإسلام الأكبر، والمعلم الثانى كان يدعو فى منتصف القرن العاشر فى كتابه : «آراء أهل المدينة الفاضلة» إلى إقامة اتحاد يربط بين مختلف دول العالم فى ظل ما أطلق عليه اسم «المعمورة الفاضلة» [١]. كما اقترح الشاعر الإيطالى الشهير «دانتى اللجيرى» (١٢٦٥ - ١٣٢١) فى القرن الرابع عشر إقامة حكومة عالمية تعترف بها جميع الدول ويخضع لها سكان العالم كله. وفى مطلع القرن السادس عشر شن الفيلسوف الهولندى والمفكر الإنسانى الكبير «إرازموس D. Erasmus» (١٤٦٩ - ١٥٣٦) هجوماً عنيفاً على الحرب ووصفها بأنها انتحار جماعى، وكتب عام ١٥١٠، «دفاع من العقل والدين والإنسانية ضد الحرب» - دعا فيه كل إنسان إلى بذل أقصى ما يستطيع من جهود لوضع حد للحروب؛ لأن الحرب فى نظره تُعَارِض الهدف الذى من أجله خلق الإنسان؛ لأن الإنسان فى رأيه لم يخلق من أجل الدمار والهدم والخراب، وإنما من أجل المحبة والصداقة وخدمة غيره من البشر [٢].

وفى أواخر القرن السابع عشر وضع الأب دى سان بيير (١٦٥٨ - ١٧٤٣) Abbe De Saint pierre مشروعاً لإنشاء حلف دائم من جميع الدول المسيحية، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها : «وحماية أوروبا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الإسلام» [٣]. وفى نهاية القرن الثامن

---

(٤) انظر كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابى طبعة محمد صبيح بالأزهر - وقارن أيضاً الفصل الذى عقده أستاذنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه: «شخصيات ومذاهب فلسفية»، ولاسيما ص ٥٨ وما بعدها.

(٥) Encyclopaedia of Philosophy .Volume 6: p. 64 (art. peace . War and Philosophy : by F.s. Northedge). (New York. t867).

(١) يرى «نورثدج» F.S. Northedge أن الفكر الأوربى فى القرن السابع عشر كان يلح على تطوير الفكرة السابقة فى إمكان قيام السلام الدائم بين دول أوربا بسبب نمو التجارة العالمية أولاً، ثم الرغبة ثانياً، فى توحيد أوربا وتكتيل جهود أبنائها لطرد الترك - انظر مقاله عن «السلام»، و«الحرب والفلسفة» فى موسوعة الفلسفة سالفة الذكر ص ٦٤.

عشر ظهر مشروع جديد دعا إليه الفيلسوف الألمانى كانط I. Kant - (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فى كتيب صغير عنوانه «مشروع للسلام الدائم» ظهر عام ١٧٩٥. ولم تكد تمضى على ظهور هذا المشروع بضع سنوات حتى ظهر مشروع آخر للفيلسوف الإنجليزى جرمى بنتام J. Bentham (١٧٤٨ - ١٨٣٢) يتضمن الدعوة نفسها. وهكذا استمرت جهود المفكرين، والمصلحين، والفلاسفة فى السعى نحو تحقيق أمل البشرية فى السلام، لكنها كلها - للأسف - باءت بالفشل، واشتعلت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وبينما كان العالم يصطلى بنارها، رددت ألسنة المصلحين الدعوة من جديد فى عبارات تشف عن المردفين من الحرب قائلين: «يجب ألا تتكرر المأساة» وكان لصيحتهم صدى تردد فى أرجاء العالم؛ فظهر على أثره أول منظمة عالمية هى: «عصبة الأمم» عام ١٩١٩- وبذلت العصبة جهدها لتطبيق المبادئ والقواعد التى تضمنتها مشروعات أهل الفكر، ودعاة السلام، غير أنها لم تتمكن من تحقيق الآمال التى كانت معقودة عليها، فوقعت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ - وكانت أشد عنفاً، فنشط المفكرون ودعاة الإصلاح ورجال القانون إلى الدعوة مرة أخرى لإقامة منظمة تكون أداة لتحقيق الأمن، والسلام فقامت «الأمم المتحدة» عام ١٩٤٥، وحاولت علاج الثغرات التى وقعت فيها عصبة الأمم - لكنها فشلت فى تحقيق حلم السلام أيضاً؛ إذ لم تنقطع الحروب بين الدول منذ إنشائها حتى يومنا الراهن!. ترى أيكون السلام مستحيلاً بحكم طبيعة الإنسان النزاعة إلى الصراع والقتال ؟! أم أن على البشرية ألا تيأس، وأن تواصل بذل المزيد من الجهد فى تفاؤل، وصبر، وجلد دون أن تفقد الأمل فى تحقيق ذلك الحلم السحرى العجيب بالغاً ما بلغ عناء السفر ووعورة الطريق؟! وهل قطعت البشرية من ذلك الطريق إلا النزر اليسير : من القرن الثالث عشر قبل الميلاد حتى الآن؟!

فى الصفحات القادمة سوف نعرض عليك رأياً فى الحرب وفى جهود البشر نحو السلام لأكبر فلاسفة السياسية فى العصور الحديثة على الإطلاق، وهو الفيلسوف الألمانى العظيم: جورج فلهلد فردريك هيجل G. W. Hegel

(١٧٧٠ - ١٨٣١) يذهب فيه إلى أن «حلم السلام الدائم» وَهْمٌ لا يمكن تحقيقه، لكن ذلك لا يعنى تمجيد الحرب أو الدعوة إليها كما فهم المتسرعون، وإنما هو أشبه ما يكون بقولنا إن الصحة الدائمة التامة، والكاملة مستحيلة للجسم؛ إذ لابد أن يهاجمة المرض أحياناً، وسلامة الجسم فى صموده أمام المرض المهاجم لا يعنى قط أننا نمتدح المرض أو نحبذ وجوده.

٢ - تأويلات الحرب.. عند هيجل

الهدف الذى تسعى إليه الفلسفة الهيجلية، بصفة عامة، هو تفسير ظواهر العالم الذى نعيش فيه تفسيراً عقلياً بحيث تبدو ضرورة هذه الظواهر واضحة، وبحيث يبدو كل شىء فى مكانه المناسب، كل شىء له معناه الذى يستمده من وضعه داخل هذا الكل الهائل الذى نسميه بالوجود [١]. وإذا كانت الحرب تمثل إحدى الظواهر البشرية التى لازمت الإنسان منذ فجر التاريخ حتى الآن - فإن ذلك يستتبع أن تقوم الفلسفة الهيجلية بتفسيرها تفسيراً عقلياً بحيث لا تكون مجرد شىء «عفوى»، أو «طارئ»، أو «مصادفة» لا سبب لها، بل لابد من إبراز جانب الضرورة فى هذه الظاهرة (والضرورة هى خاصية أساسية للعقل) ما دامت الهيجلية تلتزم بأن تقدم لنا وجهة نظر شاملة عن العالم، من حيث إن هذا العالم، فى رأيها، هو التحقق الفعلى، والعينى لنشاط الروح. ومن هنا : «فقد كانت شمولية المحاولة النظرية لهيجل التى استهدفت تقديم تفسير تام وكاف لعالم الإنسان - هى التى دفعته إلى البحث عن تفسير لظاهرة الحرب التى اتسم بها تاريخ البشر تفسيراً يجاوز مجرد الإدانة الأخلاقية» [٢]. فلا يكفى أن نصرخ بأعلى صوتنا لنلعن الحرب والداعين إليها والمساهمين فيها؛ لأنها تجلب الخراب والدمار، أو لأنها شر من صنع الشيطان، أو هلاك لجميع الأطراف... إلخ. فذلك كله لا يعنى شيئاً على الإطلاق، فلا هو يجعلنا «نفهم»

---

(١) قارن كتابنا: «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ١٤ دارالمعارف بمصر عام ١٩٦٩.

(٢) S. Avimerri: Hegel's Theory of The Modem State p. 195 Combridge University press 1972.

ظاهرة الحرب، ولا هو يعمل على منعها، إنها صرخات متألم يكتفى بأن يلعن المرض دون أن يحاول فهمه، أو تفسيره، أو الوقوف على كنهها! فمادامت الحرب ظاهرة عامة، وسمة دائمة للنشاط البشرى طوال التاريخ، فإنها تحتاج من المفكر أن يقدم لنا تفسيراً عقلياً يحلل طبيعتها، ويشرح وضعها، ويبرز ضرورتها، ويبين دورها، لاسيما وأننا نجد من الباحثين من يرفض إدانة الحرب ويذهب إلى القول بأنه : «لا يمكن إنكار دور الحرب فى تطور الإنسان؛ لأن مجموعة كبيرة مما تم إنجازه طوال التاريخ إنما جاء نتيجة للحرب والنزاع أكثر مما جاء عن طريق الانسجام والتعاون بين البشر» (١). وفضلاً عن ذلك فالحرب ظاهرة بارزة فى الحياة البشرية، ومن ثم فإن علينا تفسيرها، مادام العقل البشرى قادر على فهمها بما لها من مضمون وبناء!

غير أن ما قاله هيجل عن الحرب قد أثار الكثير من التأويلات بين خصومه وأنصاره على السواء، رغم أنه عرض نظريته فى عبارات قليلة مقتضبة أحياناً، وغامضة فى معظم الأحيان! ولقد بدأ يكتب رأيه فى هذا الموضوع منذ فترة مبكرة من حياته عندما كتب مقالات سياسية متناثرة ابتداءً من عام ١٨٠١- وقد جُمعت بعد وفاته وظهرت فى ترجمة حديثه باسم «الكتابات السياسية» (٢). ثم كَتب رأيه أيضاً فى عبارة مقتضبة جداً فى كتابه «ظاهريات الروح» عام ١٨٠٧، ولكنه توسع فى عرض الفكرة فى كتابه الرئيسى عن الفلسفة السياسية، وأعنى به «فلسفة الحق» عام ١٨٢١. وكما انقسم المفكرون إلى فريقين فى دراستهم لمشكلة الحرب، والسلام - بصفة عامة - فقد انقسم الباحثون فى الفلسفة الهيجلية إلى مجموعتين أيضاً : فريق يرى أن هيجل كان داعية للحرب ومعارضاً للسلام، وأنه أخذ يمجد فيها على نحو جعله الممهِّد الأول «للنازية، وللنزعات القومية المتعصبة»، و«مذاهب السلطة الجامحة» وغيرها من النظم الدكتاتورية العسكرية. وفريق آخر يرى أن هيجل

---

(١) Ibid.

(٢) Hegel's Political Writings Eng. Trans. by T. M. Knox. Oxford . at the Clarendon Press. London 1964.

كان محافظاً عاش فى بيئة قلقة اشتعلت فيها الثورة الفرنسية بحروبها ، ثم جاء نابليون واكتسحت جيوشه القارة من أقصاها إلى أقصاها ، ودمر الكثير من الدول والمدن والمؤسسات، بل أعاد توزيع المناطق السياسية وعدّل فى خريطة الدول كما يشاء، وقبل ذلك كله عانت أوربا من حرب الثلاثين عاماً التى كانت ألمانيا مسرحها الرئيسى. .إلخ. وإذا كان الفيلسوف هو كما يقول هيجل نفسه: «ابن عصره وربيب زمانه» [1]. فقد عكس فيلسوفنا واقع عصره، واعترف بالحرب كحقيقة من الحقائق البشرية التى تلعب دوراً حاسماً فى حياة الدول السياسية والاجتماعية.

أما الفريق الأول الذى يجعل هيجل داعية للحروب وممجداً للقتال، وبالتالى مسئولاً عن النزعة العسكرية العنصرية عند الألمان - فيقف على قمته عالم المنطق الشهير كارل بوبر K. Popper الذى كتب كتاباً هاماً هو «المجتمع المفتوح وأعداؤه» وهو يضع فى ذهنه أساساً تفنيد الفلسفة السياسية عند هيجل «الفاشى الأول» على حد تعبيره [2]. ذلك لأن النازية قد استمدت من هيجل مبررات قيامها ، «فكل أمة فى رأى هيجل، ترغب فى الظهور إلى الوجود عليها أن تؤكد فرديتها وروحها بالظهور على مسرح التاريخ، أعنى بأن تقاتل الأمم الأخرى» [3]. ويستطرد بوبر قائلاً «إن الهدف من القتال هو فى رأى هيجل السيطرة وسيادة العالم» [4]. «ومن ذلك نستطيع أن نقول: إن هيجل، مثل هيراقليطس، كان يعتقد أن الحرب هى أب وملك كل شيء، وأن الحرب عدلٌ وحق، وتاريخ العالم هو محكمة العالم» [5]. فإذا كان هيراقليطس قد ذهب قديماً إلى أن الحرب عامة تسرى على كل شيء، وأن جميع الأشياء تكون

---

(١) Hegel: Philosophy of Right . P. 11 . Ent . Trans. By T. M. Knox. Oxford at the Clarendon Press 1942.

(٢) K. Popper: The Open Society & its Enemies.VolI. P. 27 .

(٣) Ibid. P. 35.

(٤) Ibid.

(٥) Ibid.

وتفسد بالتنازع، فإن هيجل حديثاً يوسع هذه النظرية ويدعمها، ويمد فكرتها إلى عالم الطبيعة عندما يشرح تعارض الأشياء وصراعها «فهناك لون من ألوان الحرب هو بمثابة القوة المحركة لتطور الطبيعة» [1]، وبالتالى فإن هيجل، فى رأى بوبر، يعتقد أن القوة هى التى تحرك العالم كله بما فيه الحياة الاجتماعية للإنسان، ومن هنا «كانت القوة هى الحق...Might is right» وكانت الصحة الأخلاقية للشعوب هى نشاطها الحربى، واستعدادها للقتال «والدولة فى علاقتها بالدول الأخرى معفاة من الأخلاق فعلاقتها لا أخلاقية Amoral (بمعنى أنها لا دخل لها بالأخلاق) ومن ثم فإن علينا أن نتوقع أن الحرب ليست شراً أخلاقياً..» [2]. ويستمر «بوبر» فى حملة بالغة العنف على نظرية هيجل فى السياسة بصفة عامة، والحرب بصفة خاصة إلى أن ينتهى إلى القول بأن «هيجل لم يكن عبقرياً، بل ولا مفكراً موهوباً، بل هو مفكر لا يمكن هضمه «أسلوبه مخزى» وكتاباته «تخلو من الأصالة والإبداع» فلا شىء فى مؤلفاته لم يكتب قبله وبطريقة أفضل»..إلخ [3]. وقريب من هذه الأقوال الغريبة ما جاء فى إهداء كتاب هبهاوس L. T. Hobhouse «النظرية الميتافيزيقية للدولة».

«لقد شاهدت لتوى، فى الغارة الجوية على لندن، النتيجة الملموسة لمذهب باطل شرير توجد أسسه - على ما أعتقد - فى هذا الكتاب الموجود أمامى: الروح. (ظاهريات الروح لهيجل..) فبهذا العمل بدأت أعمق وأزكى المؤثرات العقلية التى قضت على تأثير النزعة الإنسانية العقلانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.. وفى نظرية الدولة المؤلهة عند هيجل يوجد كل ما رأيته أمامى بصورة كامنة» [4].

---

(١) Ibid P. 35.

(٢) Ibid P. 65.

(٣) Ibid P. 30.

(٤) L. T. Hobhouse : The Metaphysical Theory of the State London Mac . Comp . 1918. P. 6. وانظر أيضاً الترجمة العربية لكتاب ماركس «العقل والثورة» ص ٣٧٥ ترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر عام ١٩٧٠.

وانساق بعض الباحثين العرب وراء هذا التيار دون روية، فذهبوا إلى اتهام هيجل بأنه «مسئول، إلى حد ما، عن الحرب العظمى الأولى» [١].

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب من هذه الحملات العنيفة ضد هيجل، والتى تنتهى بوصفه بأنه «لا هو عبقرى ولا هو موهوب»..إلخ.. لأن السؤال الملح فى هذه الحالة : ولماذا تضيعون وقتكم وجهدكم وتملأون الأرض صُراخاً من فكره إذن؟! يقول كرانتس Karl Roso Krans فى هذا المعنى: «إن المرء ليذهل من عنف الحملات التى تهاجم النظرية الهيجلية من أناس يقولون عنها إنها أفكار ميتة» [٢]. فإذا كانت نظرية هيجل عن الحرب بهذه السطحية التى يصورونها، فلم يُجْهِدون أنفسهم على هذا النحو فى نقدها؟! ثم كيف يكون لها هذا الأثر الهائل الذى يتحدثون عنه؟!

أما الفريق الآخر فسوف نكتفى منه بلمحات قليلة، فقد فنّد كاوفمان W.Kaufmann فى رده البارع على المزاعم التى ساقها بوبر فى كتابه فقال مثلاً: «إنه رغم لوَزَعية بوبر فإنه يجهل معظم الكتب الهامة فى موضوعه.. كما أنه يعتمد على المختارات الملخصة فى كتاب : Scnibner's Hegel Selections وهو مرجع يصلح للطلاب، لكنه لا يشتمل على كتاب واحد كامل من مؤلفات هيجل» [٣]. ويستطرد «كاوفمان» فيقول :«إن بوبر يكتب كما لو كان وكيل نيابة» يريد أن يقنع مستمعيه بأن هيجل ضد الله، والحرية، والمساواة، وهو يستخدم فى ذلك اقتباسات مبتورة». ويرى «كاوفمان» أننا نستطيع أن نفعل ذلك مع أكبر رسل السلام، فنشوه فكرتهم باقتباسات مبتورة: «فنستطيع مثلاً أن نفعل ذلك مع السيد المسيح فنحيله داعية إلى الحرب والدمار.. انظر العبارات الآتية: »

---

(١) دكتور عبد المعز نصر«فلسفة السياسة عند الألمان» ص ٨٤. الإسكندرية عام ١٩٧١.

(٢) Qouted by: Emil L. Fakengeins in : " The Religious Dimonsion in Hegel's Thought" P. 4. Indiana University press. 1971.

(٣) W. Kaufmann: The Hegel Myth and its Method in " Hegel : A Collections of Critical Essays" P. 21. (Anchor Book 1972).

«لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاماً على الأرض، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً».. جئت لألقى ناراً على الأرض.. أتظنون أنى جئت لأعطى سلاماً على الأرض..؟ كلا أقول لكم.. دع من لا يملك سيفاً يبيع ثوبه ويشترى سيفاً» [1].

إن الاقتباسات المبتورة تعمل على تشوية الفكرة، ولا سيما إذا أُخِذَت بطريقة مغرضة، من سياقها المناسب الذى لا يمكن أن تُفْهَم إلا بداخله، فهذه العبارات السابقة التى بُتِرَت من سياقها فصورت السيد المسيح- رسول السلام- إلى نصير للهدم والتدمير وسفك الدماء، وجعلته يشعل النار على الأرض بدلاً من المحبة - تشبه فى كثير من جوانبها العبارات المشوهة التى أقتطعها «بوبر» من سياقها ليرسم صورة لهيجل وكأنه «مارس» إله الحرب! مع أن هيجل لم يكن قط داعيةً إلى الحرب ولا نصيراً للدمار، لكنه الجراح الماهر الذى يشرح بعمق نافذ نشاط البشر وحياتهم الاجتماعية على مر التاريخ! صحيح أنه لم يسع إلى «سلام دائم»، لأنه لم يكن «خيالياً» حالماً يسعى وراء سراب، لكنه فى الوقت نفسه لم يُمَجِّد الحرب، وإنما هو يصور الإطارات التى يعمل فيها الوعى البشرى! يقول «جون بلاميناتس John Plamenatz» فى كتابه «الإنسان والمجتمع»:

«الدولة عند هيجل لا تتجسد فى أفرادها على نحو أكثر قوة مما تكون عليه عندما تشتبك فى حرب مع غيرها من الدول. فها هنا يكون إحساس الأفراد بالمجتمع أقوى، وعلى هذا النحو تكون الحرب مفيدة لصحة الشعب الأخلاقية، فهيجل لا يدعو إلى سلامٍ دائم، ولا هو يتوقعه، ومع ذلك فإن اتهامه بأنه يمجد الحرب يدل على سوء فهم لرأيه، كما أن فيه مبالغة شديدة فى تصوير موقفه..» [2]. ويستطرد «بلاميناتس» فيشير إلى وجود فضائل

---

(١) عبارات السيد المسيح مأخوذة من إنجيل متى الإصحاح العاشر آية ٣٤ وأيضاً إنجيل لوقا الإصحاح الثالث عشر ٤٩ - ٥٠.

(٢) عرض هذا الكتاب ك.إ. سميث فى مقاله:

Hegel on War by Constance I. Smith in : The Journal of The History of Ideas' Volume XXVI 1965 . (PP. 282 - 285).

اجتماعية، وعسكرية تنتج عن الحرب فيقول: «لقد خاض البروسيون حرباً ضروساً ضد نابليون، ولقد أدت هذه الحرب إلى إصلاحات داخلية كثيرة، ثم تفجرت الوطنية؛ مما كان له نتائج أخرى طيبة. فليس من الغريب، إذن، على رجل ألمانى (يقصد هيجل) كان يعيش حرب التحرير، أن يعتقد بأن الحرب جيدة ومفيدة لصحة الشعب الأخلاقية، لكن هيجل لا يدافع عن الحروب المستمرة أو المتواصلة، كما أنه لا يعتقد أن الحرب هى أنبل نشاط بشرى» [(١)].

غير أن هانز كوهن Hans Kohn قام بتنفيذ هذا الرأى وكشف عما فيه من مبالغة خاطئة، وإن كان أخطأ بتأييد الرأى المضاد الذى يجعل من هيجل داعية للحرب والدمار - يقول :

«إن هيجل يقارن بين الحرب فى أهميتها ، وبين الصحة الأخلاقية للشعوب، والريح التى تهب فتحفظ ماء البحر من التلوث والفساد لو مرت عليها فترة طويلة من السكون والركود ، وهيجل يقول ذلك فى عام ١٨٠٢ أى قبل عشر سنوات من حرب التحرير» [(٢)]. ويستطرد كوهن فيقول : «إن تمجيد هيجل للحرب هو الذى أثر - على الأقل، على نحو غير مباشر- فى خطب وكتابات وأحاديث كثير من الفلاسفة والكتاب الألمان فى الحرب العالمية الأولى» [(٣)]. ويختتم كوهن مقاله بقوله: «إن بلاميناتس J. plamenatz لابد أنه قد لاحظ كيف أثر تمجيد هيجل للحرب بقوة فى الفكر السياسى فى أوربا، بصفة عامة، وألمانيا بصفة خاصة» [(٤)].

ولا شك أن ملاحظة «كوهن» الأولى التى يرى فيها أن آراء هيجل عن الحرب قد كونها قبل حرب التحرير - ملاحظة سليمة بقدر ما هى ذكية، أما ملاحظاته الأخرى فقد جانبها الصواب إلى حد كبير.

---

(١) Ibid

(٢) قارن نقد هانز كوهن Hans Kohn لكتاب جون بلاميناتس «الإنسان والمجتمع Man & Society» فى : The Journals of History of Ideas. April 1964 . P. 303 f .

(٣) Ibid .

(٤) Ibid .

والواقع أن هذه الآراء المتضاربة عن نظرية هيجل عن الحرب تجعل من الضرورى أن نعود إلى ما كتبه هيجل نفسه لنحاول فهمه وتحليله أولاً، ثم نقده وتقييمه ثانياً. غير أن علينا أن نلاحظ عدة ملاحظات هامة منذ البداية.

الملاحظة الأولى:

إن عبارات هيجل عن الحرب قليلة ومقتضبة - وهى أحياناً غامضة - ولهذا فهى لا يمكن أن تفهم بمعزل عن السياق العام لفلسفته.

الملاحظة الثانية:

قد ينشأ الخلاف فى فهم عبارات هيجل تبعاً للنظر إليها من منظورين مختلفين.. فقد ينظر إلى عبارات هيجل على أنها عبارات آمره Prescriptive بفرض قاعدة، أو مبدأ، أو حتى تضع «وصية» للناس، ومن هذه الزاوية يتحول هيجل إلى داعية للحرب. لكن قد ينظر إليها، من منظور آخر، على أنها عبارات وصفية Descriptive تصف ما هو موجود، أو تقرر الأحداث والوقائع على نحو ما تراها فى التاريخ دون أن تمدحها، أو تذمها [1]. ومن هذه الزاوية يكون هيجل مجرد «مؤرخ» للحرب فحسب! غير أن المنظورين خاطئان ذلك لأن: «الفلسفة لا تصف الوقائع، ولا تأمر بها، ولا تضع القواعد التى تسير عليها الدولة، ولا التى توجه سلوك الأفراد وأفعالهم.. إن الفلسفة ترسم، أو تصور الإطارات التى تعمل فيها الروح، أو المراحل التى يمر بها الوعى، والتى لابد من افتراضها مقدماً قبل أن نقول هذا الوصف، أو أن هذا الأمر ممكن..» [2]. وهكذا يبتعد هيجل عن «المؤرخ»، وعن «مارس» إله الحرب فى آن واحد!

---

(١) هذه النظرة تبناها سميث فى مقال «هيجل والحرب».

Constance I. Smith : "Hegel on War" . The Journal of The History of Ideas Vol . XXVI. 1965.

(٢) D. P. Verene : " Hegel's Account on War " in . Hegel's political philosophy , Edited by . Z. A. Pelczynski. Cambridge University press 1971 . PP. (168 - 180).

الملاحظة الثالثة:

إن هيجل لم يغير من فكرته عن الحرب على الإطلاق، ربما عدل فى الصياغة، لكن الفكرة ظلت كما هى فى كتاباته السياسة الأولى التى بدأ فى كتابتها عام ١٨٠٢، وفى ظاهريات الروح عام ١٨٠٧ حتى آخر كتاب أصدره فى حياته - وهو يمثل المرجع الأساسى لفلسفته السياسية - وعنوانه «فلسفة الحق» عام ١٨٢١، وهذا يعنى أن هيجل كون فكرته عن الحرب بعد الكثير من التأمل والروية، وأنه وصل إلى نظريته التى تعد جانباً عضوياً من فكره السياسى ككل.

علينا الآن. بعد هذه الملاحظات، أن نعود إلى النصوص الهيجلية نفسها لندرس نظريته عن الحرب كما عرضها هو، ولقد كان هيجل ينظر إلى الحرب من جانبين أساسيين: الأول: هو علاقة الفرد بالدولة أثناء الحرب، والثانى: هو علاقة الدولة بغيرها من الدول، وسوف نعرض لهذين الجانبين فيما يلى:

٣ - الفرد يحارب من أجل الدولة

يبدأ هيجل بمناقشة النظريات التقليدية المألوفة عن الحرب، والخدمة العسكرية، وهى النظريات التى كانت تدين الحرب على أسس أخلاقية، ولكنها تجد نفسها فى النهاية مضطرة إلى البحث عن مبرر لمشروعية القتال، وللقيام بلون من ألوان الخدمة العسكرية التى تكلف بها المواطنين رغم إيمانها بأن الحرب شر، ودمار، وهلاك - ورغم أنها تدين العنف وتنفر من القوة، فلا تجد مبرراً سوى القول بأنها تدعو المواطنين للخدمة العسكرية بحجة الدفاع عن أنفسهم، وعن ممتلكاتهم! والحق أنها بذلك تضع نفسها فى إحراج منطقى واضح، Dilemma إذ كيف يمكن للسلطة السياسية أن تصدر أمراً للمواطنين بالقتال، أو للخدمة العسكرية وبالتالى تجعلهم يعرضون أنفسهم للموت، أو التشويه، أو الإصابات بعاهات، أو حتى بجروح، أو أمراض عضوية ونفسية..

إلخ. فى حين أنها تجد فى الوقت نفسه، أن ما يبرر ذلك هو سلامة الفرد، والمحافظة على ممتلكاته، وحماية أسرته، وصيانة ثروته : ماله وأرضه وعرضه..إلخ؟!

ويرى هيجل أن أمثال هذه النظريات التى تذهب إلى أن الفرد يعرض نفسه للموت، أو الخطر دفاعاً عن نفسه، أو أسرته وممتلكاته، مجرد لغو فارغ، أو هى «محض هراء»! إذ لا يمكن أن نفسر الحرب من منظور فردى ذاتى يمثل مصلحة الفرد الشخصية، أو ما يسميه هيجل باسم «المجتمع المدنى» - وهو لون من التنظيم الاجتماعى الذى يسبق الدولة، وتحتل فيه المصالح الشخصية للفرد مكان الصدارة - ويقول هيجل: إنه لو صحت هذه النظرية لكان الأقرب إلى العقل والمنطق أن يتفنن الفرد فى الإفلات من الخدمة العسكرية إذا ما وجد طريقاً آخر أكثر أماناً لنفسه، ولأسرته من طريق الحرب، إننا بمثل هذه النظرية التقليدية نقدم له المبرر العقلى الذى يلوذ بواسطته إلى ملجأ آمن ما دامت تلك هى الغاية النهائية من الحرب!

والحق أن هيجل كان قاسياً جداً فى رفضه لهذه النظرية التقليدية، يقول:

«من الخطأ البالغ أن نظن أن مطلب التضحية (بملكية الفرد، وحياته..إلخ) ينتج من النظر إلى الدولة على أنها مجتمع مدنى محض (وهو التنظيم الاجتماعى الذى يهتم فيه الفرد بمصالحة الخاصة) ومن النظر إلى غايتها النهائية على أنها ليست سوى ضمان حياة الأفراد وممتلكاتهم. إن هذا الضمان لا يمكن أن يتحقق بالتضحية بما يجب على الدولة ضمانه» [1]. فإذا كان الهدف هو ضمان ممتلكات الناس، فسوف يكون من الخلف أن نطالبهم بالتضحية بها، بل على العكس ينبغى علينا أن نضمن حمايتها! ويلفت هيجل النظر إلى أن انهيار الدولة القديمة لم يبدأ من الناحية التاريخية إلا عندما شعر الناس أنهم يحاربون من أجل ثروتهم أو ملكيتهم فحسب، عندئذ لم يشعروا بميل إلى القتال والمغامرة بحياتهم، إذ لو كانت الحرب التى يشنها الناس لا تستهدف إلا

---

(١) Hegel : Philosophy of Right.

الدفاع عن هذه الملكية فحسب، فإن هناك الكثير من الطرق التى يمكن الالتجاء إليها، وتكاليفها أقل بكثير من أن يموت المرء من أجلها [1].

والواقع أن الفرد عندما يحارب فى سبيل الدولة، فإنه يبرهن بذلك على عكس النظرية السابقة، إنه على استعداد لتجاوز القيم المادية بما فيها ثروته، وممتلكاته، وأسرته..إلخ.. بل وتجاوز مجتمعه المدنى الضيق، ومصالحه الشخصية، لكى يتحد مع إخوانه المواطنين من أجل هدف أسمى من الفرد هو: بقاء الدولة التى هى بغير شك أعلى من الفرد بشهادته هو نفسه عندما يبدى استعداده لأن يموت من أجلها.

ومن هنا فإن الحرب عند هيجل تبرهن على ما نؤمن به فى أوقات السلم من أن هذه الأشياء المادية التى تقتنيها، ونعزها أشياء «فانية»، و«زائلة»، أو هى بلغة الفلسفة الهيجلية أشياء متناهية Finite، ونحن كثيراً ما نسمع الوعاظ يتحدثون عن «الدنيا الفانية الزائلة»، وعن «الأمور المادية» التى لا قيمة لها، وعن «الخيرات المتناهية» التى يلهث وراءها الناس مع أنها تافهة.. إلى آخر تلك الخطب المنمقة، ثم تأتى الحرب لتضع هذه المواعظ «موضع الجد» أعنى لتحقق بالفعل المضمون الذى يتحدث فيه الخطباء والوعّاظ - يقول هيجل:

«لا شك أن الحرب تجلب معها زعزعة الملكية الخاصة، وتعرضها للخطر، لكن هذه الزعزعة، واللاأمان، ليست سوى تأكيد لطابع الأشياء العابر، ومصيرها المحتوم. إننا نسمع الكثير من المواعظ التى يلقيها الوعاظ، والمبشرون عن بطلان الأشياء الزمانية العابرة وما فيها من اللاأمان، وعدم الاستقرار. لكن كل فرد من المستمعين بالغاً ما بلغ تأثيره بما يسمع يعتقد أنه هو نفسه على الأقل سوف يتمكن من الاحتفاظ بما يملك، فإذا ما ظهر هذا اللاأمان الآن على المسرح فى صورة فرسان يشهرون سيوفاً تلمع فى السماء، فيحققون بذلك، وفى جدية، ما كان يقوله الوعاظ، عندئذ تنقلب جميع الخطب المنمقة، والمؤثرة والتى تنبأت بكل هذه الأحداث إلى لعنات ضد الغزاة..» [2]. فكأن الحرب فى رأى هيجل

---

(1) S. Avineri : op. cit . P. 196.

(2) Hegel : Philosophy of Right.

تأتي لتبرهن على صحة ما كنا نؤمن به في حياتنا الفعلية، ربما عن غير وعي، وهو أن هذه الأشياء المادية التي نمتلكها زائلة، وإن كان كل منا في «عالمه الخاص» يعتقد أن هذه الفكرة تنطبق يقيناً على ممتلكات غيره، وليس على ممتلكاته هو! لكن الحرب ترفع الفرد من هذا الوضع الشخصي إلى موقف أعلى، موقف عقل يفسر الأمور تفسيراً موضوعياً، وليس ذاتياً خالصاً [1].

يقول هيجل أيضاً:

«الحرب هي حالة تعالج - على نحو جاد- تفاهة الخيرات الزمانية، والأشياء العابرة، وهي تفاهة كانت في أوقات أخرى موضوعاً شائعاً للمواعظ المنمقة، وهذا ما يجعلها تمثل اللحظة التي تبلغ فيها مثالية الجزئي حقها وتوجد بالفعل، فالحرب ذلك المغزى الرفيع، إذ بفضل فاعليتها- كما قلت في مكان آخر- تحافظ الشعوب على صحتها الأخلاقية حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسات المتناهية، تماماً، مثلما يحفظ هبوب الرياح ماء البحر من التلوث الذي يأتي نتيجة فترة طويلة من السكون والركود. كذلك فإن فساد الأمم قد يوجد نتيجة لفترة طويلة من السلام، دع عنك السلام الدائم.. [2].

وهذه فقرة واضحة لفكرة هيجل عن الحرب، وكثيراً ما يقتبسها خصومه، كما سبق أن رأينا، مع أنها لا تقول أكثر من أننا نؤمن في حياتنا اليومية بأن الأشياء المادية فانية وزائلة، أي أن طبيعتها متناهية - بلغة الفلسفة - ثم تأتي الحرب لتبرز ما هو كامن، أو ضمني في داخله وتظهره إلى العلن الصريح، ومن هنا فهي تجعل الشعوب تقف موقف اللامبالاة من المؤسسات، والمنشآت المتناهية، فلا يهم في حالة الحرب أن يهدم هذا المنزل أو ذاك، أو أن يدمر هذا المصنع، أو ذلك الجسر، وأن تشتعل النيران في هذه المؤسسة أو تلك، ولا أن يهلك زرع، أو يموت ضرع.. إلخ. إنما المهم أن تنتصر، وهكذا ترفع الدولة شعار

---

(١) Hugh A . Reyburn : The Ethical Theory of Hegel : A Study of the Philosophy of Right: P. 253. Oxford at Clarendon Press1967.

(٢) Hegel : Philosophy of Right . P. 210.

«لابد من الصمود» «لا خطوة إلى الوراء» لابد أن ننجح فى تدعيم الدولة، واثبات حقها فى الوجود، بغض النظر عما يحدث من دمار وخراب هنا أو هناك، ونحن بذلك نتجاوز مجتمع المصالح الشخصية، أو ما يسميه هيجل «بالمجتمع المدنى» بما فيه من قيم نسبية محدودة. وهكذا تكون الحرب هى البرهان الحاسم على هذه الطبيعة الزائلة التى هى ماهية الخيرات المادية المتناهية فى العالم، ومن ناحية أخرى: لو أننا تخيلنا كيف تنمو القيم النسبية والمصالح الشخصية فى أوقات السلم بحيث يدعم المجتمع المدنى نفسه، فيصاب بالترهل والتخمة، وتصبح ثروته وممتلكاته الفردية هى الغاية النهائية للدولة - لو تخيلنا هذا الوضع لكان من السهل أن تُفْهَم عبارة هيجل التى يقول فيها: إن المياه الراكدة سرعان ما تصاب بالفساد والتلوث، ثم تأتى الريح «لتنشط» هذه المياه وتطهرها من هذا الفساد. وهذا ما يحدث فى كثير من فترات التاريخ عندما يصاب الأفراد بالتخمة نتيجة لجمع المال، واقتناء الثروات، والمحافظة عليها، ويصبح الهدف الأساسى للفرد «حماية» ملكيته الخاصة، وهى نظرة ذاتية أنانية وكأن الدولة كلها مكرسة لخدمته هو! ثم تهب رياح الحرب فتعيد الفرد إلى حدوده الصحيحة، وتعمل على تماسك الأفراد، تضامنهم، وهكذا يستعيد الشعب «صحته» الأخلاقية ويحمى نفسه من الفساد؛ إذ يتجاوز الأفراد مصالحهم الشخصية، ويتخلون عن النظرة الأنانية الضيقة. وهكذا يكون للحرب «نفع» أو «فائدة» تشبه فائدة الأزمات: فلو أن وباءً هاجم المجتمع وتفشى فيه، كالطاعون مثلاً، فإن هذه الازمة الخطيرة التى يمر بها المجتمع تفيد فى أنها تبرز تماسك الأفراد، وتضامن الأسر، وصلابة المجتمع، وقوة العلاقات، والقيم الاجتماعية السائدة، وتلك هى الحال نفسها فى موضوع الحرب، لأنها تظهر استعداد الناس لتجاوز مصالحهم الخاصة. لكن ذلك لا يعنى أى تمجيد للحرب، أو استحسان لها، تماماً، مثلما أن الموقف الأول لا يعنى أى تمجيد للطاعون [1].

ومعنى ذلك أن «زعزعة الملكية» أو صفة اللاضمان، أو اللاأمان التى

---

(1) S. Aviveri : Op. cit. P. 196.

تلحق بالممتلكات وقت الحرب – هى صفة أساسية تبرزها الحرب، وتلك عملية ضرورية؛ لأنها تبقى على طبيعة الملكية كشيء خارجي يرتبط بالذات الفردية، وهذا اللاضمان يقبله كل فرد [1].

الحرب، إذن، هى البرهان الحاسم على أن قيم المجتمع المدنى ليست سوى قيم نسبيه محدودة لابد أن تزول فى مرحلة من المراحل، وتؤدى هذه الفكرة بهيجل إلى استخلاص النتيجة الجذرية التالية: «إن أحد أخطار السلم الدائم هو ظهور الوهم بأن قوى المجتمع المدنى هى قوى سامية، ومطلقة [2]. ففى أوقات السلم يميل الأفراد ميلاً قوياً إلى اعتبار مصالحهم الشخصية، ومنافعهم الذاتية الخاصة هى الأساس النهائى، والحجة الأخيرة ltimo Ratio للتنظيم الاجتماعى، ومن هنا فإن هيجل ينبهنا مراراً إلى أن المجتمع المدنى– رغم أنه لحظة جوهرية فى تطور العلاقات البشرية – فإنه ينبغى ألا ينظر إليه على أنه الغاية النهائية للحياة البشرية. فإذا ما اعتقد الناس أنه ليس ثمة شيء وراء «المجتمع المدنى» وأن هذا الشكل من أشكال الحياة البشرية هو نهاية المطاف، فإنهم بذلك يصلون إلى انحلال التنظيم الاجتماعى؛ فهذا الاعتقاد هو الخطوة الأولى فى طرق التفكك والانحلال. ومن هنا فقد ذهب هيجل إلى أن الحرب هى تذكرة الموت Momento Mori (كالجمجمة التى تتخذ شعاراً يذكر الناس بالموت) التى تهز الموجودات البشرية، وتخرجهم من حدود مصالحهم الذاتية الضيقة، يقول:

«تمتد الحياة المدنية فى حالة السلم امتداداً موصولاً، وتستقر جميع مجالاتهم، وفى النهاية يصيب الناس الركود؛ وذلك لأن خصائصهم تتحجم شيئاً فشيئاً. لكن الصحة تقتضى وحدة الجسم، فإذا ما تصلبت أجزاؤه فى انطوائية، وعزلة فذلك هو «المرض» [3].

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid, P. 197.

(٣) Hegel : The phenomenology of Mind . Eng . Trans . by . J. Baillie, P. 295 George Allen & Unwin . London 1961.

والواقع أنه ينبغى علينا أن نقرأ أمثال هذه العبارات بشىء من الروية، والتدبر، والإمعان؛ لنجد أننا أمام فيلسوف لا يستهدف تمجيد الحرب بقدر ما يبغى تشريح هذه الظاهرة البشرية بمبضع «مشرط» - وبغض النظر عن العواطف والانفعالات الذاتية - ليبين لنا دورها فى المجتمع، وتطور التاريخ عامة. ومن هنا فهو يكشف لنا عما فى الحرب من مغزى مستمر يكمن وراء الأسباب الظاهرة المباشرة، والتى قد تكون هى التى عجلت بهذه الحرب الجزئية أو تلك - ويطالبنا أن نحاول فهم فينو مينولوجيا الحرب فى سياقها الواسع؛ حتى يتسنى لنا تقدير وضعها بدقة، وتقييمه تقييماً سليماً بقدر المستطاع؛ لأن على الفلسفة هنا - كما هى الحال فى كل مكان آخر- أن تتعرف على العقل بوصفه وردة فى صليب الحاضر [1]. حتى ولو أدى ذلك إلى إساءة فهم الموقف الذى تتخذه الفلسفة.

ومن هنا فإن هيجل يقوم بتشريح الظواهر البشرية، وتفسيرها تفسيراً يقبله العقل، ويرضاه - لأن هذه هى مهمة الفلسفة عنده - ويضعها فى الإطارات التى تعمل فيها الروح، أو المراحل التى يمر بها الوعى، وتقوم الفلسفة بهذه العملية بأن تتنازل الصور العامة للوعى البشرية، وهى عادة تتناول أكثر صور هذا الوعى عمومية، ثم تحللها إلى صور أبعد.. وهكذا حتى نجد أمامنا نسق التجربة كلها [2]. وينبغى ألا ننزعج من النتائج التى نصل إليها؛ فنحن لا نقوم بعملية «تفكير بالتمنى»، وإنما بتشريح عقلى لنصل إلى الحقيقة عارية. وهكذا وصل هيجل إلى تلك النتيجة التى أحدثت تأويلات شتى، وجعلت بعض الباحثين يسارع فيتهمه بأنه «المسئول عن الحرب العالمية الأولى»، أو أنه «هو الذى مهد للنازى»، وللمذاهب «السلطة الجامعة» أو «للتعصب القومى»، أو على أقل تقدير «إنه الفيلسوف الذى يمجد الحرب ويدعو إليها»! وهى كلها آراء عجلى تتلقف الكلمات، وتقتطع العبارات من سياقها المناسب، وتأخذ بظاهر

(١) Hegel : The Philosophy of Right P. 12.

(٢) D. p. Verne : Hegel's Account of War . P. 173.

النص دون أن تحاول فهمه والوقوف على معناه.. ومن النصوص الهيجلية التى أساء النقاد فهمها هذا النص الآتى:

«إن اللحظة الأخلاقية فى الحرب مضمنة فيما سبق أن قلنا فى هذه الفقرة. إذ ينبغى ألا يُنْظر إلى الحرب على أنها شر مطلق، وعلى أنها مجرد حادث خارجى عارض، لها هى نفسها من ثم سبب عارض، وليكن هذا السبب أو ذاك مثل: ألوان الظلم، أو أهواء الأمم، أو أهواء المهيمنين على السلطة.. إلخ. أو باختصار هذا السبب، أو ذاك من الأمور التى ما كان ينبغى لها أن توجد. فالأحداث العرضية إنما تقع لما هو بطبيعته عرضى، وهكذا يكون القدر الذى تحدث به عبارة عن ضرورة. وهنا - كما هى الحال فى أى مكان آخر- تزول وجهة النظر التى تبدو منها الأمور أحداثاً عارضة تماماً، إذا ما نظرنا إلى هذه الأمور فى ضوء الفلسفة، والفكرة الشاملة، لأن الفلسفة تعرف أن العرضى هو مظهر، وترى الضرورة فى قلب ماهيته، فمن الضرورى أن يوضع المتناهى، كالملكية، والحياة، على نحوٍ قاطع بوصفهما أمرين عارضين؛ لأن العرضية هى الفكرة الشاملة للمتناهى، وتبدو هذه الضرورة من زاوية معينة فى صورة قوة طبيعية، فكل شيء فان وعابر، غير أنه فى مجال الجوهر الأخلاقى، أعنى فى الدولة، تسلب من الطبيعة هذه القوة، فى حين يعلى من شأن الضرورة لتكون عملاً من أعمال الحرية، ولتكون شيئاً أخلاقياً. ويصبح فناء المتناهى أو سرعة زواله أمراً مراداً، وتتحول السلبية القابعة فى أعماق المتناهى، لتصبح هى الفردية الأساسية المناسبة لمجال الجوهر الأخلاقى» [١].

ها هنا نجد أنفسنا أمام عدة أفكار هيجلية أساسية يمكن أن نوجزها فيما يلى:

١ - مهمة الفلسفة هى تفسير الواقع من حولنا تفسيراً عقلياً، والتفسير العقلى يعنى إبراز الوقائع المفككة فى صورة عقلية مترابطة ترابطاً ضرورياً. فالتفسير لا يكون عقلياً إذا ما فسر الوقائع بأنها «عرضية» أو عفوية، بل إنه

---

(١) Hegel : The Philosophy of Right . p. 109 - 210 .

فى الواقع ليس «تفسيراً» على الإطلاق! لأنك حين تقول: إن هذا الحدث وقع «مصادفة» أو «نتيجة لهوى».. إلخ فكأنك تقول: إن هذا الحدث «لا سبب له»! أو إننى لا أعرف له مبرراً - أى لا تفسير له! أما التفسير العقلى، أو الضرورى فهو الذى يبرز المبرر الذى يجعله «لابد» أن يحدث، بحيث تقول: إنه من الضرورى أن يكون الأمر على هذا النحو، وهذا التفسير الضرورى هو الذى يقبله العقل؛ لأنه يجد نفسه فيه.

٢ - ذلك يعنى أن مهمة الفلسفة أن تكشف «الضرورة»، أو ما يسميه هيجل بالفكرة الشاملة للأحداث، والفكرة الشاملة مصطلح هيجلى يعنى الطبيعة العقلية للشىء التى تجمع بين: وجوده، وماهيته معاً؛ فالفكرة الشاملة للإنسان تعنى وجوده وماهيته، أو طبيعة الإنسان العقلية لكن على نحو ما هى موجودة على أرض الواقع، والفكرة الشاملة للحرب هى الطبيعة العقلية للحرب مع تحققها الفعلى طوال مراحل التاريخ لا كما نتخيلها أو نتمناها، وإنما على نحو ما حدثت فعلاً مهما تجلب معها من آلام، وبالغاً ما بلغت قسوة التفسير الذى ننتهى إليه. إن علينا أن نكشف الضرورة العقلية، أو الطبيعة العقلية فى قلب ما يسميه الناس بالأحداث العارضة، ووسط ما يظنون أن يقع على سبيل المصادفة، إنهم عندئذٍ يفسرون الأشياء تفسيراً سطحياً أو قل إنهم يعلنون جهلهم بأسباب وقوعها، وإفلاسهم من تفسيرها. أما نحن فإن علينا أن نبرز الضرورة الكامنة فى قلب هذا الواقع مهما يكن مؤلماً، ومحطماً لآمال البشر ورغباتهم، إن علينا أن نكشف عن «العقل بوصفه وردة فى صليب الحاضر» كما سبق أن ذكرنا.

٣ - إذا كنا نؤمن حقاً بأن المال والبنون زينة الحياة الدنيا، والدنيا هى زينة عابرة؛ إذ لا يمكن أن يكتب لها الدوام، أو الخلود، فإن معنى ذلك أننا نؤمن أنها أمور محدودة بحدود هذه الحياة، أى أنها زائلة، أو هى بلغة الفلسفة الهيجلية نسبية Relntive وليست مطلقة، وهى أشياء محدودة بفترة زمانية، أو هى أمور متناهية، ومن ثم فلابد أن تظهر سرعة الزوال، والتناهى، والفناء،

وغيرها من الصفات التى وصفناها بها على أنها طبيعتها العقلية، أو فكرتها الشاملة، وإذا أردنا إدراك هذه الطبيعة فإنها لا يمكن أن تكون واضحة على نحو بارز أكثر مما تظهر عليه أثناء الحرب التى هى كشف كامل للطبيعة المتناهية للملكية، بل وللحياة نفسها؛ فهى البرهنة القاطعة على أنها أمور متناهية، وفانية أو زائلة، وعابرة توجد اليوم وقد لا توجد غداً، وهكذا نجد: «أن العرضية هى الفكرة الشاملة للمتناهى» كما يقول هيجل فى النص السالف، أعنى أن طبيعته العقلية هى أنه: زائل، وفان.. إلخ.

٤ - إننا كثيراً ما نقول إن هذه الضرورة التى تنكشف فيها الطبيعة العقلية للشىء المتناهى قد تتخذ صورة قوى طبيعية تبرهن على أن كل ما هو متناه فهو أيضاً فان وعابر، لكن هذه القوة فى مجال «الجوهر الأخلاقى» - وهو مصطلح لا يعنى به هيجل الأخلاق كما نفهمها الآن بالمعنى الضيق، وإنما يعنى به الحياة الاجتماعية بصفة عامة - هذه القوة فى حالة الدولة، أو الحياة الاجتماعية تتحول إلى شىء يتم بإرادة الإنسان الذى يقوم بشن الحرب. ومن هنا فإن فناء الأشياء المتناهية، وسرعة زوالها يصبحان شيئين مرادين [1]. وهكذا يبرز إلى السطح الجانب السلبى - جانب الفناء - الذى كان يقبع فى أعماق المتناهى على أنه جوهره.

تلك هى الخلفية العامة لوجهة نظر هيجل عن الحرب من حيث علاقتها بالفرد. حياته، وملكيته، وثروته، وأسرته.. إلخ. وهى تظهر فى كتاباته المختلفة فى صيغ متنوعة، لكنها لا تخرج كلها عن هذا المعنى الذى نقوله وهو أن الحرب تتخطى الجذور الفردية المتمثلة فى الوجود الجزئى الخاص، أو الوجود

---

(١) أبرز جان بول سارتر .J. SartreP ، بعمق أن الدمار الذى يحدثه الإنسان أقوى عشرات المرات من الدمار الذى تحدثه الطبيعة؛ لأن الإنسان «يريد» هذا الدمار؛ ولذلك ينظمه بذكاء. وهو يضرب المثل بالغابات التى كاد الإنسان أن يقضى عليها فى أواسط قارة آسيا، حيث يقوم بدمار منظم يقضى فيه تدريجياً على هذه الغابات - قارن مثلاً كتاب «نقد العقل الجدلى» :

Jean - Paul Sarter : " Critique de la Raison Dialectique Tome. I, Gallimard . Paris . 1960."

المتعين Dasein على حد تعبيره. ولا شك أن هذه النصوص تتضمن إعلاء لسلطة الدولة على الفرد - وهو موضوع سوف نناقشة بالتفصيل فى مقال خاص - فهو يقول بوضوح: «إننى أعنى بجوهر الدولة تلك السلطة المطلقة تجاه كل ما هو فردى وجزئى، أعنى تجاه الحياة، والملكية وحقوقهما، وحتى تجاه التجمعات والترابطات» [(١)]. ومن هنا كانت الحرب هى اللحظة التى تبرهن على «السلطة المطلقة للدولة» أو «اللاتناهى الفعلى لها» فى مقابل «كل شىء متناه بداخلها» [(٢)]. إنها اللحظة: «التى يعدم فيها جوهر الدولة هذه الأشياء المتناهية، ويجعل ذلك واقعة منجزة ويبرزها إلى الوعى..» [(٣)].

غير أننا نأخذ على هيجل أنه تطرف فى صياغة هذه الفكرة فى بعض الأحيان عندما وصل إلى «الحد الأقصى فى التعبير عنها» وذلك عندما كتب يقول فى «ظاهريات الروح»:

«حتى لا تدع (هذه الغايات الجزئية) تضرب بجذورها، وتستقر بعزلتها، وتحطم بذلك الكل إلى شذرات صغيرة، وتدع الروح العامة تتبخر، فإن على الحكومات بين الفينة والفينة أن تهزها من الأعماق عن طريق الحرب..» [(٤)].

ويوشك أن يكون الشراح الهيجليون على إجماع بأن هيجل شعر فى قرارة نفسه بخطر هذه الصياغات المتطرفة، فلم يعد إليها مطلقاً! يقول «أفينرى S. Avineri» فى هذا المعنى: «إن هيجل لم يعد على الإطلاق إلى هذه النصيحة الجذرية التى تنكشف طبيعتها فى قوله إن الحكومة حين تجعل المواطنين يواجهون شبح الحرب فإنها تجعلهم يشعرون بقوة سيدهم المسيطر: الموت» [(٥)]. ومعنى ذلك أن «أفينرى» يعترف بتطرف صياغة العبارة الهيجلية ويقول: «تن

---

(١) Hegel : The Philosophy of Right , p. 209,

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Hegel : phen omenology of Mind , p. 474.

(٥) Qouted by S . Avineri , op. cit. p. 198.

بروجنكات Bruggencate Ten » عن العبارة السالفة:

«ليس لدىّ شك فى أن هيجل عندما كتب كتابه «فلسفة الحق» عام ١٨٢١ قد تبرأ، وهو مغتبط، من مسئوليته عن هذه الفقرة، فالواقع أنه ليس من حق أية دولة أن تهاجم دولة أخرى ليست مسئولة عن فساد الدولة الأولى..» (١).

لكن على الرغم من اعتراف جميع الشرّاح بتطرف العبارة الهيجلية السابقة، فإنهم مجمعون فى نفس الوقت على أن الفكرة الهيجلية سليمة: «فهى قول لا يخلو من مغزى، وحتى لو أننا رفضنا استدلال هيجل تماماً، فإننا لابد أن نضع فى أذهاننا أن غاية الحرب عنده ليست سياسية، وأن هدفها ليس توسع الدول أو الإمارات، وإنما هدفها الكشف عن نسبية الوجود البشرى» (٢). فليس الهدف من الحرب إذن «التوسع»، أو «الغزو»، أو «السيطرة»، لكنها عندما تقع فإنها تعمل على تجميع المواطنين، وتكتيلهم، وتسقط ما بينهم من حواجز ذاتية، كما أنها تزيل الحوائط التى تشيدها المصالح الشخصية المحجرة. ومن هنا نراه يقول: إن قوة الدولة وتماسك أعضائها، وصلابة مواطنيها، وتضامنهم إنما تُمْتَحن فى حالة الحرب: «مادامت صحة الدولة تنكشف بصفة عامة لا فى هدوء السلم ولكن فى رحى الحرب؛ لأن السلم هو حالة الاستمتاع والنشاط فى عزلة. أما حالة الحرب فهى التى يظهر فيها بوضوح قوة ترابط جميع الأعضاء مع الدولة ككل» (٣). وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن الحرب عند هيجل هى بالنسبة للدولة أشبه ما تكون بالمرض بالنسبة للجسم، فإذا هاجم المرض إنساناً فإنه فى هذه الحالة وحدها يستطيع أن يتأكد مما إذا كان جسمه سليماً أم لا؛ فالحرب على هذا الأساس ليست هى الصحة فى الدولة، وإنما فيها تُمتحن صحة الدولة» (٤).

والواقع أن هيجل ينظر إلى الحرب على أنها عامل هام فى علاقة الفرد

---

(١) H. C. Ten Bruggencate : Hegel's Views on War " Philosophical Quarterly , I. 1950".

(٢) S. Avineri : op. Cit. P. 198.

(٣) Hegel : Political Writings , p. 143 - 4 . Eng . Trans . by T. M. Knox.

(٤) S. A. Vineri : op. cit. P. 199.

بالدولة. ذلك لأن الحرب هي التي تجعل المواطن الفرديتحقق من أن وجوده يرتبط بكلٍ أوسع، فهي بما تتضمنه من احتمالات لتدمير النظام الاجتماعي القائم، فإنها تضطر المواطن الفرد أن يتحقق من أن عالمه الخاص: أسرته، زواجه، أمواله، وملكيته،توجد على نحوٍ نهائي؛ بسبب الوجود العام للدولة. فمن خلال الحرب أو تهديداتها يتحقق المواطن على نحوٍ عيني من أن مستقبل عالمه الخاص يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدولته.

ومن هنا كان للحرب عند هيجل قوة سلب هائلة، لكن علينا أن نتذكر باستمرار أن السلب يرتبط بالإيجاب ارتباطاً وثيقاً في ميتافيزيقا هيجل [١]. لأن ما هو سلب هو أيضاً إيجاب، فإذا كانت الحرب سلباً للمتناهي، والمحدود فإنها كذلك إيجاب لسلطة الدولة اللامتناهية واللامحدودة «فالسلب الذي تنعدم فيه حقوق الأفراد ومصالحهم الشخصية هو في نفس الوقت اللحظة الإيجابية التي تبرهن على السلطة المطلقة للدولة تجاه كل ما هو فردي وجزئي» [٢]. ومن ناحية أخرى فإن هذا السلب هو الذي يضفي على الفرد صفته الإيجابية وهو الذي يعطيه العقلية التي سبق أن ذكرناها، وهي النسبية والتناهي، أو ما يسميه هيجل «بالصفة المثالية» لكل شيء جزئي، وهو يقصد «بالمثالية» هنا

---

(١) قارن كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل ص ١٧١ وما بعدها.وهذا الارتباط يجعلني أخالف بلزنسكي .Z. A. Pelczynski فيما يذهب إليه من أن «الفكر السياسي عند هيجل يمكن أن نقرأه، ونفهمه، ونقدره بمعزل عن مصطلحاته الميتافيزيقية» انظر الدراسة القيمة التي صدر بها ترجمة نوكس Knox للكتابات السياسية المبكرة عند هيجل. Hegel's Political Writings p. 136 (Oxford at , The Clarendon Press, 1969).

وانظر أيضاً ما يقوله فرني : «من أننا لكي نفهم فكرة هيجل عن الحرب فهماً سليماً فإن علينا أن نفهمها داخل سياق فلسفة هيجل ككل ص ١٦٨ من مقاله سالف الذكر (في الكتاب الذي أشرف عليه بلزنسكي وصدر بعنوان الفلسفة السياسية عند هيجل). ويقول ريموند بلانت معارضاً رأي بلزنسكي سالف الذكر:

«إنني اعتقد أن الأمر على العكس من ذلك: فالإشارة إلى موقف هيجل الميتافيزيقي العام مسألة بالغة الأهمية لتبين في آن واحد اهتمامه بالسياسة ولجعل الطابع الجزئي لهذا الاهتمام واضحاً ومعقولاً» قارن كتابه عن هيجل ص ١٨٤.

Raymond Plant : Hegel ' Hegel ' P. 184 . (Unwin University Books . George Allen & Unwin . Ltd . 1973).

(٢) Hegel : Philosophy of Right . P. 209.

القشرة الهشة التى تحملها الأشياء المتناهية، والتى تبرهن، عندما تتحطم، على الطبيعة المتناهية لهذه الأشياء. يقول هيجل متحدثاً عن هذا الطابع المزدوج للحرب : «فى حين أن الحرب من ناحية تجعل المجالات الجزئية كالملكية، والاستقلال الشخصى، مثلما تجعل شخصية الفرد نفسه تشعر بقوة السلب والدمار، فإن أداة السلب والدمار هذه تقف كما لو كانت هى التى تحافظ على الكل وتجعله فى أمان..» (١).

وعلى هذا النحو نصل إلى نقطة أخرى هامة تبرزها علاقة الفرد بالدولة فى حالة الحرب، وهى تضحية المواطن، يقول هيجل : «تمثل التضحية فى سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسية بين الدولة وأعضائها، وهى لهذا السبب واجب عام..» (٢).

والواقع أن تضحية المواطن فى حالة الحرب هى بطبيعتها مقياس تضامنه مع زملائه المواطنين؛ لأنها تدل، دلالة قاطعة، على مبلغ تخليه عن جانب الذاتية، والمصالح الشخصية الخاصة ليدخل مع المواطنين فى كل واحد يشد بعضه بعضاً.. ولهذا فإن هيجل يلخص علاقة الفرد بالدولة فى عبارة جامعة فيقول : «إن المصير الذى تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو فى الوقت نفسه اللحظة الإيجابية التى تقرر فرديتهم المطلقة، لا الفردية العارضة العابرة. ومن ثم فإن هذه العلاقة والاعتراف بها هو الواجب الجوهرى للفرد. فواجبه تأكيد هذه الفردية الجوهرية، أعنى: تأكيد استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخاطرة، والتضحية بالملكية والحياة، وكذلك التضحية بالرأى، وبكل شىء آخر يمت بطبيعته إلى مجرى الحياة..» (٣).

ويتطرق هيجل فى دراسته لموضوع تضحية المواطن فى حالة الحرب إلى الحديث عن الشجاعة التى هى صورة عليا من صور التضحية بالنفس، ويسوق

---

(١) Hegel : Phenomenology of Mind . P. 44 . Eng . Trans . by J. Baillie .

(٢) Hegel : Philosophy of Right, P. 210.

(٣) Hegel : Philosophy of Right . P. 209.

هنا أيضاً رأياً طريفاً يختلف عن مفهوم الشجاعة المألوف، ذلك لأن نظرته إلى الشجاعة فى الحرب هى أبعد ما تكون عن الأفكار الذاتية الرومانتيكية عن الجرأة، والجسارة، والإقدام.. وغيرها من الصفات الفردية؛ لأن الشجاعة عند هيجل ليست خلة سيكولوجية، وإنما هى لحظة الاتحاد مع الكل، يقول :

«إن جلد الحيوان وتحمله، وجسارة قاطع الطريق، والشجاعة دفاعاً عن الشرف؛ وبسالة الفارس - ليست هذه الصور كلها هى الأشكال الحقيقية للشجاعة.. لأن الشجاعة الحقة فى الأمم المتمدينة هى استعداد الفرد للتضحية فى سبيل الدولة حتى أنه لا يعد نفسه سوى واحد بين كثيرين. فالنقطة الهامة هنا ليست هى الحماس الشخصى، وإنما هى انضمام الفرد إلى الكل.. ففى الهند هزم خمسمائة رجل (بقيادة كليف Clive) عشرين ألفاً لم يكونوا جبناء، وإنما كان يعوزهم فقط هذا الاستعداد للعمل فى تعاون وثيق مع الآخرين.. » [(١)].

إن هيجل يرفض شجاعة الفارس فى القرون الوسطى : «شجاعة القلب، واحتقار الموت، والحرص على الشرف، والحفاظ على مشاعر الولاء للسيد، والمبادرة للتطوع.. إلخ» [(٢)]. ذلك الذى كان شعاره باستمرار :

«لو أن سيدى يقتل؛ فإنى معه أموت»

«لو أن سيدى يشنق؛ علقونى بجواره»

«لو أن سيدى يساق إلى المحرقة؛ فإنى احتضن اللهب»

«لو أن سيدى قد غرق؛ ففى بطن البحر معه أرقد» [(٣)].

«إن حرب الدولة تختلف عن حرب الفرسان التى كانت تقع بين أفراد تتجلى بينهم الشجاعة بمعناها الرومانتيكى، أما الحرب التى تشنها الدولة فهى تتطلب تماسك الكل وتضامنه؛ لأن هذا «الكل» هو الذى يحارب، ومن هنا فلا مجال

---

(١) Ibid . P. 296.

(٢) دكتور إسحق عبيد «الفرسان والأقنان فى مجمتع الإقطاع» ص ٥٣ مكتبة قورينا للنشر والتوزيع ط ٢ عام ١٩٧٥.

(٣) نفس المرجع السابق ص ٣٨ - ٣٩.

للعمل الفردى الذى ينفر من هذا الكل أو يبتعد عن العمل المنسق مع الجماعة، أو التخطيط العام الذى تقوم به الدولة؛ فلا تكفى فى هذه الحالة «البسالة الفردية» اللهم إلا إذا كانت داخل المخطط العام. ومن هنا فإنها لن تكون «فردية» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما تتخذ صفة «الجماعة» أو الفعل الكلى الذى يعبر عن تناسق الكل وتآزره (*). إن البسالة الفردية، التى تشذ عن العمل التعاونى الذى تقوم به الدولة ككل قد يجلب من الضرر أكثر بكثير مما ينتج من منافع، وقد يحق عليه المثل العربى القديم «جنت على نفسها براقش» (١). لأنه قد يؤذى الكل، ويجنى على نفسه فى آن واحد. لكن ذلك كله لا يمنع بالطبع من قيام الأفراد بعمليات شجاعة، بل قد تكون انتحارية داخل التنسيق العام الذى تقوم به الدولة. وهو فى هذه الحالة يبرهن على التضحية الحقيقية والتضامن الكامل الذى يقوم به المواطن مع إخوانه، حيث يتحقق الاتحاد بفعل متسق مع الكل ويعبر عن صلابة الجميع فى سبيل هدف واحد هو حماية الدولة.

يقول هـ م ريبرن H. A. Reyburn وهو يشرح دلالة التضحية عند هيجل: «إنه عن طريق تضحية المرء بحياته من أجل دولته تتحقق الهوية الأساسية بين الفرد والدولة، وهذه التضحية هى فى النهاية الواجب الملزم للفرد تجاه الدولة. وهكذا تتعدل الفضائل التقليدية فى هذه العلاقة، وربما كان من الأفضل أن نقول إنها تظهر على حقيقتها، وتكف الشجاعة عن أن تكون مجرد عدم خوف الفرد، وتصبح الفعل الذى يرتبط بواسطته الفرد مع دولته فى تعارضها مع دولة أخرى. وبهذه الطريقة يتسع مضمون الشجاعة لتصبح خاصية اجتماعية

(*) ربما مما يؤيد هذه الفكرة الهيجلية ما تتخذه الدول من تمثال للجندى المجهول الذى هو رمز الشجاعة «الكل» وليس نصباً لذكرى شخص بعينه.

(١) براقش كلبة عربية تحدت أعداء قبيلتها «بشجاعة» فراحت تنبح فى وجههم بقوة، فكشفت ذلك عن مكمنهم وكانوا قد اختبأوا ليفاجئوا الأعداء – فقضى عليهم الأعداء تماماً فجنت بذلك على قومها وعلى نفسها أيضاً ،وصارت العرب تضرب بها المثل فى الفعل الطائش المتهور الذى يجلب من الضرر أكثر مما يجلب من النفع.

بقدر ما هي خلة شخصية» [1]. وهكذا ينتفى المعنى الشائع للشجاعة، فلا تكون مجرد إقدام من الفرد، أو بسالة، أو «لا خوف» وإنما تتحول إلى تضامن واتحاد مع بقية الأفراد فى سبيل تحقيق الغاية العليا، وهي: سيادة الدولة عن طريق تضحية المرء بنفسه، يقول هيجل :

«إن القيمة الداخلية للشجاعة بوصفها استعداداً للروح إنما توجد فى الغاية النهائية المطلقة الأصيلة، وهى سيادة الدولة. والعمل الشجاع هو التحقق الفعلى لهذه الغاية النهائية، والوسيلة إلى تحقيق هذه الغاية هى التضحية بالوجود الشخصي. وهذه الصورة من صور التجربة تحتوى بهذا الشكل على تناقضات حادة : كالتضحية بالنفس التى تمثل مع ذلك الوجود الحقيقى لحرية المرء، وكالوجود الذاتى للفردية فى أعلى درجاته، ومع ذلك فهو مجرد ترس يقوم بدوره فى جهاز التنظيم الخارجي، وكذلك الطاعة الكاملة، والإقلاع عن الآراء الشخصية، والاستدلالات الخاصة، بل غياب كامل للروح، لكنه مع ذلك مصحوب بأعظم حضور شامل وقوى للروح واتخاذ القرار فى لحظة الفعل..» [2].

وعلى ذلك فإن فعل الشجاعة يتضمن «الطبيعة الجدلية» الهيجلية الشهيرة؛ إذ يحوى فى جوفه تناقضاً واضحاً فهو السمة الحقيقية لحرية المرء ولوجوده، لكنه فى الوقت ذاته تضحية بهذا الوجود كله، كما أنه يمثل الدرجة العليا من الوجود الذاتى، أو «البقاء» الفردي، لكنه يعبر عن مدى ضآلة الفرد، وقلة حجمة؛ فهو مجرد «جزئية» صغيرة فى عجلة كبيرة هى تنظيم الدولة، كما أنه من ناحية أخرى تعبير عن إذعان أو طاعة عمياء، ونبذ للآراء الشخصية، لكنه يمثل فى نفس الوقت أعلى ألوان القرارات التى يتخذها المرء حين يتخذ قراراً بإنهاء وجوده. ويستطرد هيجل فيقول:

(١) H. A. Reyburn : " The Ethical Theory of Hegel A. Study of The philosophy of Right . P. 253 - 4 . Oxford at The Claredon Press . London , 1967.

(٢) Hegel : The Philosophy of Right . P. 211.

«لئن يعرض المرء حياته للخطر أفضل بكثير من مجرد الخوف من الموت. لكن ذلك لا يزال أمراً سلبياً خالصا، وهو بذلك غير متعين وبغير قيمة فى ذاته؛ لأن الجانب الإيجابى الذى هو الغاية والمضمون هما أول ما يضفى المعنى على هذه الشجاعة: فاللصوص والقتلة ينزعون إلى الجريمة بوصفها غايتهم، والمغامرون الذين يسعون لتحقيق غايات تتفق مع أهوائهم الخاصة.. إلخ هؤلاء أيضاً لديهم من الشجاعة ما يكفى لتعريض حياتهم للخطر.

لقد أضفى المبدأ الذى يرتكز عليه العالم الحديث - هو الفكر والكلية - على الشجاعة صورة عليا عندما كشف أكثر من آليتها، بحيث لم تعد عملاً لهذا الشخص أو ذلك، وإنما هى فعل يقوم به عضو فى كل. وفضلاً عن ذلك فهو لا يبدو موجهاً ضد أشخاص معينين، وإنما ضد جماعة معادية. ومن هنا تبدو الشجاعة الشخصية وكأنها غير شخصية؛ ولهذا السبب فقد اخترع الفكر البندقية. واختراع هذا السلاح حوّل الصورة الشخصية الخالصة للشجاعة إلى صورة أكثر تجريداً، ولم يكن ذلك من قبيل المصادفة» [(١)].

وهيجل يضع يده هنا على نقطة هامة عندما يبين لنا أن الشجاعة فى الدولة تختلف عن شجاعة الفارس فى القرون الوسطى عندما كانت حياته عرضة للخطر الدائم؛ ولهذا كانت الحرب عنده سبيل إلى الثراء، وجمع الغنائم، كما أنها تضمن للفارس الشجاع سمعة عالية وعطايا كثيرة، وعندما كان الفارس سعيد الحظ هو الذى يوقع فى الأسر بشخص مرموق؛ فيضمن بذلك فدية دسمة، أما الأسرى الفقراء فنصيبهم الموت، فلا يبقى على قيد الحياة سوى الأسرى الموسرين القادرين على دفع الفدية الكبرى؛ ولهذا كان الفرسان فى أوقات السلم يجدون لذة خاصة فى قطع الطريق، والاستيلاء على متاع وأموال التجار، والقوافل من المسافرين [(٢)]. أقول إن هيجل يذهب إلى القول بأن ذلك كله ليس شجاعة، وإن كان تعرض حياة المرء للخطر أفضل من الجبن والخوف من الموت. إن الشجاعة

---

(١) Ibid. P. 211 - 212.

(٢) قارن ذلك بالتفصيل فى كتاب «الفرسان والأقنان فى مجتمع الإقطاع» ص ٥٤.

الحقة إنما تكون بهدفها ومضمونها، فما الذى يهدف إليه الفارس هنا..؟ الإثراء الشخصى على حساب الآخرين! وذلك لون من اللصوصية، وإذا كان فيه جرأة أو إقدام فهى كما قال «كانط» من قبل جرأة تزيد الناس منه نفوراً وكراهية! أما الشجاعة الحقيقية التى كشفت عنها الحضارة الحديثة التى تقوم أساساً على الفكر فهى تلك التى يضحى فيها المرء فى سبيل الكل، وهى ليست موجهة ضد شخص معين - لأن الجندى قد لا يعرف الجندى الآخر الذى يقاتله - وإنما هى ضد جماعة معينة هى: الدولة المعادية. فالحرب عند هيجل ينبغى أن توجه ضد الدولة لا ضد أشخاص بعينهم، أو ضد ممتلكات الأفراد، أو أسرهم، أو ما شابه ذلك. يرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية تكمن خلف اكتشاف البارود؛ ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب «إنسانية» بأن قلل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد التى وجدت من قبل فى معارك المبارزة بالسيف، ومن هنا فإن الجندى الذى يشد زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص فيصيب الأعداء لا يهدف إلا قتل الدولة عدوه، أما أفراد هذه الدولة فهو لا يعرفهم، وربما لو عرفهم لم يكن ليكرههم [1].

لقد كان المجتمع فى العصور الوسطى ينقسم إلى طبقتين: الفرسان والأقنان، أو النبلاء والعبيد، وكانت الحرب مواجهة بين شخصيتين، ومن ثم كانت تعتمد على البسالة، والشجاعة الشخصية. لكن تطور المجتمع البشرى كان يتطلب القضاء على هذه التفرقة، ومن هنا ظهر اختراع «البارود» الذى يعتقد هيجل أنه كان مطلباً إنسانياً؛ لأنه لعب دوراً هاماً فى حرمان النبلاء من ميزة السيطرة على العتاد والتجهيزات الحربية، والبسالة، والإقدام..إلخ. ومن هنا كان من أحد الأدوات الرئيسية فى تحرير العالم من هذا النظام الطبقى والإقطاعى؛ ذلك لأنه وضع الطبقات الاجتماعية المختلفة على قدم المساواة؛ فمع ظهور هذا السلاح الجديد تلاشت التفرقة بين السادة والأقنان، كما أن هذا السلاح الجديد حطم صلابة القلاع القديمة التى كان يصعب اختراقها؛ فقلت

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام «فلسفة الحق لهيجل» مقال بمجلة تراث الإنسانية. العدد الثالث من المجلد الثامن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة عام ١٩٧٠.

أهمية هذه الحصون. ويقول هيجل: إننا قد نترحّم على تلك الأيام الخوالى، وقد نأسف على اختفاء تلك الشجاعة الفردية والبسالة الشخصية، وقد نشعر بالأسى لأن الرجل الشجاع النبيل قد يلقى حتفه برصاصة جندى جبان تنطلق كصرخة عفريت فى الليل من مكان حالك الظلام، ومن مسافة بعيدة! لكن البارود من ناحية أخرى قد أنتج شجاعة جديدة هى الشجاعة العقلية المتدبرة المتروية، وهى: شجاعة الروح – بالمعنى الهيجلى للكلمة – وهى العامل الجوهرى الحاسم فى النجاح الحربى، وفى أى انتصار عسكرى، ومن خلال هذا السلاح الجديد العجيب استطاع هذا اللون العالى من الشجاعة أن يظهر، وهى شجاعة تخلو تماماً من كل شعور بالحقد، أو الكراهية الشخصية؛ ذلك لأن استخدام الأسلحة النارية لا يوجه – كما سبق أن ذكرنا – ضد شخص معين، أو ضد فرد بذاته فى حالة الحرب التى تشنها الدولة ضد غيرها من الدول، لكنه يستخدم ضد «موضوعٍ ما» بصفة عامة، أو ضد عدوٍ مجرد، أو ضد مبدأ أو فكرة: «إن شجاعة الأمم المتمدينة تتسم بهذه السمة المميزة لها، وهى أنها لا تعتمد على قوة السلاح وحده، وإنما هى تضع ثقتها كلها بصفة أساسية فى الذكاء والتوجيه، وشخصية القادة، والتماسك القوى، كما كان عند القدماء، واتحاد الروح من جانب القوى التى تأمرها..» [1].

ومن هنا قيل إن الحرب هى «أمان الدولة» من حيث إنها هى التى تدفع بالمواطنين إلى التضامن والتلاحم، وهى التى تدفعهم إلى أن يخبروا الدولة بوصفها فرداً لا ينقسم، فرداً مستقلاً بين أفراد الدول الأخرى.. ولكى يدافع المواطن عن هذه الدولة فلابد أن يتحقق من أنها شىء أكبر، وأعلى من النظام الذى يخفق مصالحه الخاصة، وأهدافه الجزئية.. إلخ. ومن هنا فإن المواطن لكى يدافع عن هذه الدولة فإنه لابد أن يدخل Internalize الطابع العام لدولته إلى أعماقه. لابد أن يُجَوِّن هذا الطابع– إن صح هذا التعبير– أى يجعله جوانى (أعنى أن يتقمصه ويتشربه فى ذاته) بحيث يراها دولة جزئية تقف فى مواجهة

(١) Hegel: " Lectures on the Philosophy of History " p. 419 Trans . by : J . Sibree , London . Grorge Bell & Sons, 1900.

دولة جزئية أخرى. وليس ثمة وسيلة أقوى من الحرب يمكن أن تجعل المواطن يمر بهذه التجربة؛ فهى وحدها التى يمكن أن تقدم له هذه الخبرة الفردية فى أروع صورها، فهى من ناحية تجعله يحقق طبيعة مواطنيه فى الدولة، ومن ناحية أخرى تجعله يحقق الطابع الزمانى لوجوده.

وفى النهاية نستطيع أن نقول إن الحرب: تبرز الجانب المتناهى فى الأشياء المادية الذى هو جوهرها، وطبيعتها العقلية، ثم هى من ناحية أخرى تجعل الفرد يتخلى عن مصالحه الجزئية، وهكذا تبرز جانب التضحيات وبالتالى تظهر الشجاعة بمعناها الحقيقى والعقلي، لا بمعناها الرومانتيكى القديم (وهى كما تُظهر الشجاعة تُظْهر الجبن أيضاً). ومن هنا يذهب هيجل إلى أن الحرب تكشف عن الجانب المزدوج من الطبيعة البشرية؛ فهى تبرز أفضل، وأسوأ ما عند البشر من انفعالات وعواطف.

٤ - محكمة التاريخ

بقى الشقُّ الثانى من نظرية هيجل عن الحرب، وأعنى به علاقة الدولة بغيرها من الدول، وهو بدوره يثير مشكلات كثيرة وتأويلات شتى؛ لأن هيجل ينظر إلى علاقة الدول بعضها ببعض-وهى التي نسميها بالقانون الدولي- نظرة خاصة تقوم على فكرة مركزية مفادها أن كل دولة مستقلة، وذات سيادة، وهى «فرد» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى. يقول: «الطابع الجوهرى (للدولة) هو فرادنيتها، وهى فرادنية تجمع فى داخلها هذه الاختلافات (أى الأعضاء فى الدولة)، وهى بالتالى وحدة، لكنها وحدة مبعدة للواحدات الأخرى. والدولة حين تتسم بهذه السمة إنما تكون لها فردية، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد، ومن حيث السيادة هى فرد مباشر متحقق بالفعل» [١].

ويمكن أن نقول إن هيجل فى هذا النص يذهب إلى أن الدولة كائن حى؛

(١) Hegel : Philosophy of Right : P. 208.

فهى وحدة مغلقة على نفسها تطور نفسها، وتنمى حياتها داخل ذاتها، وهى فرد وليس تجمعاً محضاً، أو كومة من أجزاء، وإنما هى وجود واحد، أو وحدة عضوية. ومن ثم فهى واحد يستبعد- بما هو كذلك- الآحاد الأخرى، وهكذا يكون لها جانب داخلى يتمثل فى علاقتها بالأفراد الآخرين من نفس نوعها، أعنى الدول الأخرى [(١)]. وهذا هو المعنى الجوهرى لقولنا: إن الدولة فرد. فهيجل يصف الدولة بنفس صفات الفرد، ويضفى عليها نفس الشخصية الفردية، والوحدة العضوية؛ ولهذا يقول عنها «إنها قوة مطلقة على الأرض» وإنها «شخصية لا متناهية داخلياً»، وهى «وحدة تستبعد غيرها».. إلخ. وذلك لأن الصفات الأساسية للشخصية الفردية قائمة، ومتجمعة، ومركزة فى الدولة مع ميزة لا توجد لدى الفرد: وهى: أنه ليس ثمة سلطة أعلى منها. ولهذا كانت قوة مطلقة على الأرض! «فالدولة عند هيجل هى أعلى إنجاز اجتماعى حققه الإنسان» [(٢)].

ولما كانت كل دولة فرداً، فإن الطابع الأساسى لعلاقتها بالدول الأخرى تشبه العلاقات القائمة بين الشخصيات الفردية فى المجتمع المدنى، فهؤلاء الأشخاص كانوا شخصيات مستقلة بالضرورة، وكذلك نجد بالمثل أن السمة الأولى لكل دولة فى علاقاتها بالدول الأخرى هى استقلالها: «الفردية هى إدراك المرء لوجوده كوحدة تتمايز تمايزاً حاداً عن الآخرين، وهى تتجلى هنا فى حالة الدولة بوصفها علاقة الدولة بغيرها من الدول التى لكل منها استقلال ذاتى فى مواجهة غيرها من الدول. وهذا الاستقلال الذاتى يجسد الإدراك الفعلى للروح ذاتها بوصفها وحدة. ومن ثم فهى الحرية الأساسية التى يمتلكها شعب ما كما أنها أيضاً أعلى كرامة يصل إليها..» [(٣)]. لكن إذا كانت الدولة تشبه الفرد فى

---

(١) ولتر ستيس «فلسفة هيجل» ص ٦١٠ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهر عام ١٩٧٥.

(٢) H. B. Acton : Hegel in Encyclopaedia of Philosophy , Volume . 3 . P. 443.

(٣) Hegel : The Philosophy of Right P. 209.

خصائصه الكثيرة فإنها تختلف عنه من حيث علاقة الفرد بغيره من الأفراد؛ ذلك لأن الأشخاص تعلوا عليهم الدولة، في حين أن الدولة لا يعلو عليها شيء، فلا سلطان عليها [1]. ومن هنا فإن هناك فارقاً واسعاً بين القانون الداخلي في الدولة وبين القانون الدولي:

القانون الداخلي مُلْزِم لجميع الأفراد؛ فهو ينص على جزاءات معينة، ويشكل محاكم ترغم الأفراد على اتباع الصالح العام، ويحد من الأهواء الفردية، كما أن هناك معياراً موضوعياً للفصل في المنازعات، وهو: القاضي الذي يحكم، ويفصل بين الأفراد، ويفض ما بينهم من خلافات. أما القانون الدولي فلا يكون ملزماً للدول إلا بمقدار ما تتعهد الأطراف المعنية باحترامه والعمل بمقتضاه، لكن لا توجد محاكم لإرغام الدول على تنفيذ الاتفاقيات والمعاهدات التي تعقد فيها [*]. ولهذا كانت الاتفاقيات، والمعاهدات الدولية لا تقوم إلا على إرادات فردية؛ ولهذا كانت الدول المتحالفة، أو المتعاقدة تشبه على أحسن الفروض الأطراف المتعاقدة في المجتمع المدني. ومن ثم فإن أي تحالف سوف يكون عرضياً يستطيع أي طرف أن يتنصل منه. يقول هيجل:

«القضية الأساسية التي يقوم عليها القانون الدولي (أعني القانون الكلي الذي ينبغي أن يكون صحيحاً صحة مطلقة بين الدول بوصفه متميزاً عن المضمون الجزئي للمعاهدات الإيجابية) هي أن تلك المعاهدات بوصفها أساس الإلزام بين الدول ينبغي أن تحترم، ولكن ما دامت سيادة الدولة تقوم على مبدأ علاقاتها بغيرها من الدول، فإن الدول إلى هذا الحد تكون في حالة طبيعية من حيث علاقتها بعضها ببعض، فحقوقها لا تتحقق بالفعل إلا في إرادات جزئية، لكن ليس في إرادة كلية قوامها سلطة أعلى منها. ومن ثم فإن هذا الشرط الكلي لا يتجاوز حالة ما ينبغي أن يكون، وما يحدث فعلاً هو أن العلاقات الدولية تسير طبقاً للمعاهدات، وتتغير وفقاً لقطع هذه العلاقات..» [2].

---

(١) ولتر ستيس «فلسفة هيجل» ص ٦١١.

(*) القول بوجود محكمة العدل الدولية في «لاهاي» لا ينفي الفكرة؛ لأن المهم أن تنفيذ ما تقوله هذه المحكمة يظل رهن إرادة الدولة!

(٢) Hegel : op. cit. P. 213.

هذا نص من النصوص الهيجلية الكثيرة التى أغضبت الشراح مع أنه غاية فى الوضوح، ويخيل إلىّ أننا سوف نتفق جميعاً مع هيجل فيما يعرض فيه من أفكار لو أننا تخلينا عن «العواطف»، ونظرنا إلى الموضوع بنظرة عقلية خالصة، ما يقوله هو بكل بساطة أن أفعال الدول تحكمها إرادتها التعسفية، ومن ثم فإن المعاهدات والاتفاقيات الدولية رهن بالتزام الدول بها؛ لأن كل ما يمكن للقانون الدولى أن يفعله هو أن يأمر فحسب باحترام هذه الاتفاقيات بصفة عامة. لكن لما كان لا توجد سلطة تعلو الدول، ولما كانت العلاقات بين الدول لا تحكمها الكلية (التى هى قانون العقل) بل الاتفاق والعرضية (وهما تعبير عن الجزئى، أى عن الجانب الذاتى أو الهوى!) فإن هذه العلاقات تتغير وتتبدل باستمرار، والمعاهدات حتى لو كانت توحي بالالتزام والارتباط الدائم، فإنها تعتبر عتيقة مهملة حين تتغير الظروف التى أدت إليها [1]. وهى فى جميع الحالات تظل رهن الالتزام الأدبى للدولة! ويستطرد هيجل فيقول: إنه ليس هناك «بريطور» رومانى (أى قاضى أو قنصل)- كما كانت تفعل روما فى أوائل العهد الجمهورى - يقوم بالفصل فى القضايا التى يكون طرفا الخصومة فيها الرومان من ناحية، والأجانب من ناحية أخرى. يقول:

«ليس هناك بريطور Praetor ليحكم بين الدول، فعلى أحسن تقدير قد يكون هناك حكم أو وسيط، وهو يمارس وظائفه بصفة عارضة مشروطة فقط، أى أن عمله يتوقف على الإرادات الخاصة للمتنازعين. وقد كانت عند كانط Kant فكرة تحقيق السلام الدائم بواسطة عصبة أمم تقوم بعقد الصلح فى كل نزاع، وأراد لها أن تكون سلطة معترف بها من كل دولة فردية، وأن تكون حكماً فى جميع قضايا الخلاف لتجعل من المستحيل على المتنازعين أن يلجأوا إلى الحرب لحسم تلك القضايا، وتفترض هذه الفكرة مقدماً الوفاق بين الدول، وذلك يعتمد على أسس واعتبارات أخلاقية، أو دينية، أو غير ذلك. لكنه يعتمد أيضاً - وبصفة دائمة فى النهاية - على إرادة خاصة ذات سيادة، ولهذا

(١) ولتر ستيس «فلسفة هيجل» ص ٦١١.

السبب فسوف يظل موصوماً بالعرضية والاتفاق..» [1].

ولقد ذهب خصوم هيجل إلى القول بأنه يدعو فى هذا النص إلى الحرب؛ لأن النتيجة الحتمية لمضمونه أن السلام، الدائم «حلم»، أو وهم، أو هو على أحسن الفروض أمنية! والواقع أن الشق الثانى من تفسير الخصوم لنص هيجل سليم لكن الأول خاطئ، فهيجل لا يرفض السلام لكنه يرى أن «دوامه» يكاد أن يكون أمراً مستحيلاً بسبب قيامه على إرادة جزئية تستطيع أن تحطمه فى أى وقت! إن السلام يظل مرهوناً بإرادة المتعاقدين دون أن يكون هناك من يفرض على إرادتهم شيئاً. ومن هنا فإن الحديث عنه لا يمكن أن يخرج عن دائرة الأخلاق، والمشاعر الطيبة، والنوايا الحسنة إلى غير ذلك من الأمور «العاطفية»، واللاعقلية، وبمعنى آخر: يصعب أن نتحدث عن السلام بلغة «الضرورة» التى هى لغة العقل، فنقول: إنه من الضرورى أن يكون هناك سلام دائم. كلا ليس ثمة «ضرورة» ما دامت المسألة متوقفة على إرادة الدولة الجزئية التى تستطيع أن تنقض المعاهدات، وتشن الحرب فى أية لحظة، ومن ذا الذى يستطيع أن يضمن لنا «ضرورة» التزام الدولة بالمحافظة على بنود اتفاقيات السلام، وتنفيذ نصوص المعاهدات الدولية..؟! قد نقول «عصبة أمم»، أو «تحالف دولى»، أو شيئاً من هذا القبيل «يرغم» الدولة بالقوة على ضرورة احترام اتفاقيات السلام. ولنا على هذه الفكرة ملاحظتان:

الأولى: أن هناك محاولات كثيرة بذلتها البشرية، ولا تزال منذ عام ١٨١٥ حتى يومنا هذا، لكنها كلها باءت بالفشل!

والثانية: أن إرغام الدول على هذا النحو لا يكون إلا بالقوة المسلحة، وليس فى ذلك سلام «دائم»، وذلك يحتاج إلى شيء من التفصيل:

بعد أن توقفت الحروب النابليونية التى اجتاحت أوروبا، دعا «إسكندر الأول» قيصر روسيا إلى تكوين «حلف مقدس» Holy Alliance من روسيا، والنمسا، وبروسيا، وقد تم تكوينه بالفعل عام ١٨١٥، وقد ألزم الميثاق ملوك

(1) Hegel : op. cit . p. 213 - 214.

أوروبا «أن ينتهجوا المبادئ المسيحية فى علاقاتهم بعضهم ببعض..» لكن الحلف الذى عبر عنه «كترنجش سياسياً، وكانط فلسفياً فشل فشلاً ذريعاً، ولم يستطع أن يحقق ذلك «السلام الدائم» الذى عادت البشرية تكافح من جديد فى سبيل تحقيقه! يقول هيجل ملخصاً هذه الفكرة: «كثيراً ما يقال إن السلام الدائم هو المثل الأعلى الذى تكافح البشرية من أجل تحقيقه. ولقد أقترح كانط - وهذه الغاية فى ذهنه - عصبة من الممالك لحل الخلافات بين الدول، كما أريد للحلف المقدس أن يكون شيئاً من هذا القبيل. غير أن الدولة فرد، والفردية تتضمن السلب. ومن هنا فإنه حتى إذا اجتمع عدد من الدول فى أسرة، فإن هذه المجموعة بوصفها فرداً لابد أن تنتج ضدها، وتخلق عدواً لها..» [1]. وهذا ما يبرهن عليه التاريخ كل يوم عندما يتكون «حلف» فيظهر فى مقابله «حلف» آخر! وتظل الدول الأفراد الداخلة فى هذا الحلف أو ذاك تلتزم التزاماً أدبياً فقط (أو بلغة الفلسفة التزاماً أخلاقياً) بتنفيذ «نصوص» و«بنود» هذا الحلف، إذ يمكن لها فى أية لحظة أن تقرر الخروج من الحلف، وعلينا لكى نقف على فهم صحيح لهذه الفكرة أن نتتبع المحاولات «الدولية» التى بذلت فى سبيل إقرار هذا السلام الدائم! فلنقرأ ما يقوله التاريخ عن ويلات الحرب العالمية الأولى، والتى ظهرت فى أثرها الدعوة لإقرار السلام وإنشاء «عصبة للأمم» تعمل على استتبابه. وبالفعل صدر ميثاق العصبة فى ١٣ فبراير عام ١٩١٩ وبدأ وكأن «حلم البشرية» على وشك التحقيق! لكن نظرة سريعة على مقدمة هذا الميثاق تبرهن فى الحال على صحة الفكرة الهيجلية - تقول هذه المقدمة بالحرف الواحد: «إن الأطراف السامية المتعاقدة بقصد تنمية التعاون بين الأمم وتحقيق السلام والأمن رأت أن تقبل بعض الالتزامات التى تقضى بعدم الالتجاء إلى الحرب، وأن تعمل على إقامة علاقة صريحة بين الدول، أساسها العدل، والشرف.. وأن تحافظ على العدالة، وتحترم بنزاهة كافة الالتزامات المترتبة على المعاهدات..». وسوف أترك لك تأمل المفاهيم الأخلاقية الواردة فى هذه المقدمة، والتى تتحدث

---

(١) Hegel : Ibid . P. 295.

عن «الالتزام»، و «الاحترام»، و«الصراحة»، و«النزاهة»، و«العدل»، و«الشرف».. إلخ لتعلم أن هذه كلها متوقفة على إرادة الدولة الفرد العضو فى العصبة، فهى تستطيع أن تتنصل منها فى أى وقت! وهذا ما حدث بالفعل، فمنذ عام ١٩١٩ حتى ١٩٣٩ - وهى فترة وجود العصبة انسحبت منها ست عشرة دولة من مجموع دولها البالغ إحدى وعشرون دولة! بل إن وجودها لم يمنع مثلاً أن تقوم دولة عضو فيها مثل إيطاليا بضم دولة عضو أخرى إليها كرهاً هى الحبشة عام ١٩٣٦، أو أن تقوم ألمانيا باحتلال النمسا عام ١٩٣٨! ثم تشتعل الحرب العالمية الثانية بين دول الكرة الأرضية جميعاً عام ١٩٣٩. ثم ظهرت الأمم المتحدة بميثاقها الجديد فى ٢٦ يونيو ١٩٤٥، كما ظهر «مجلس الأمن» الذى مهمته الرئيسية العمل على حفظ السلام، والأمن الدوليين والذى أريد له أن يكون بمثابة «بوليس دولى» يفرض السلام الدائم! فما الذى حدث؟!

حدث تطور هائل فى التكنولوجيا العسكرية وأساليب الدمار - كان قد بدأ بإلقاء قنبلة ذرية على هيروشيما، ثم تطور باختراع الصواريخ عابرة القارات، ثم الأقمار الصناعية - هو تطور يهدد بحرب تكون فناء للبشرية كلها! ولعل هذا «الفناء» هو السبب الوحيد الذى منع وقوع حرب عالمية حتى الآن، وجعلها ضرباً من الجنون المحال!

غير أنه إذا كانت الحرب الذرية قد أصبحت بعيدة الاحتمال فإنها قد فتحت الأبواب على مصاريعها للحروب المحلية! وسوف نكتفى بأمثلة بسيطة كنماذج لما وقع حتى الآن تحت سمع الأمم المتحدة وبصر مجلس الأمن - وأحياناً تحت إشرافهما! من أمثلة ذلك: الحرب الكورية التى انتهت فى يوليو ١٩٥٣ - وحرب الهند الصينية التى انتهت فى مايو ١٩٥٤ - والحرب الجزائرية التى انتهت فى يوليو ١٩٦٣ - وحرب فيتنام التى انتهت فى إبريل ١٩٧٥ - والحرب الهندية الباكستانية فى ديسمبر ١٩٧١ - ثم أخيراً، وليس آخراً، سلسلة الحروب المتواصلة بين العرب وإسرائيل، والممتدة منذ عام ١٩٤٨ حتى أكتوبر ١٩٧٣!! إذا جاء هيجل بعد ذلك كله ليقول إن «السلام الدائم» أمر

بعيد الاحتمال، وإن السلام عموماً رُهِن بمشيئة الدول التى لا يسيطر عليها شىء - تتهمه بأنه «هادم الملذات»، ومفرق الجماعات، وداعية إلى الحرب والكرب العظيم. إن الرجل يتحدث عن «الأخلاق» المفقودة بين الدول، صحيح أن الكل، يتحدث عن الأخلاق والضمير والقيم.. إلخ. بكلمات براقة، لكنهم يقفون عند حدود الكلمات فحسب مع أنه : «.. لابد للمبدأ من قوة. ومادام لا توجد قوة تقرر فى مواجهة الدول ما هو حق من حيث المبدأ، وتنفذ هذا القرار، فإنه ينتج عن ذلك أن العلاقات الدولية لن تتجاوز مرحلة «الوجوب»؛ لأن العلاقات بين الدول هى علاقات بين شمولات مستقلة ذاتياً. تعقد تعاقدات متبادلة، لكنها تكون فى نفس الوقت أعلى من هذه التعاقدات.. » [(١)]. ومن هنا فإننا سوف نظل إلى الأبد نتحدث «عما يجب» أن تفعله الدول، وعما ينبغى أن يكون عليه العالم من سلام دون أن نتجاوز دائرة، «الوجوب» الأخلاقى، والسبب: أن القانون الدولى يعتمد على إرادة أفراد مستقلين، وليس ثمة «سيد» يسيطر عليهم، وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يرى أن السلام الدائم أمر بعيد الاحتمال! إن فكرة عصبة الأمم فى نظر هيجل لا يمكن أبداً أن تحل المشكلة ما دامت هذه العصبة نفسها لكى تكون قوية وفعالة لابد أن تكون هى نفسها على استعداد لشن الحرب! صحيح أن مثل هذه العصبة يمكن أن تتجنب هذه الحرب أو تلك (وهناك طرق أخرى كثيرة لتجنب الحروب الفردية أو الجزئية، ولمنع نشوب هذه الحرب أو تلك) لكن المهم أن وجود الحرب نفسها لا يمكن التخلص منه عن طريق شن حرب تحت رعاية الأمم المتحدة بدلاً من شنها تحت علم هذه الدولة أو تلك» [(٢)]. وهذا هو السبب الذى جعل هيجل ينتقد مشروع كانط «للسلام الدائم» [(٣)]. والحق أننا لو تأملنا مشروع كانط

(١) Ibid . P. 297.

(٢) S. Avineri . op. cit . P. 201.

(٣) كان أول نقد وجهه هيجل إلى مشروع كانط للسلام الدائم ما قاله فى «دستور ألمانيا» عام ١٨٠٢ قارن «الكتابات السياسية لهيجل» التى ترجمها ت. م نوكس T. M. Knox ص ٢٠٨، وقارن أيضاً فقرة رقم ٣٢٤ من «فلسفة الحق» والملحق الذى أضيف إلى هذه الفقرة.

لوجدنا أنه يعتمد على «النية» كقوله فى المادة الأولى : «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقدها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد..» [1]. أو على الواجب كقوله فى المادة الثالثة «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاءً تاماً على مر الزمان» [2]. وهكذا لا يمكن أن تكون النوايا الطيبة التى تتحدث عنها الدول أساساً للسلام أو أن يكون دائماً. يقول برتراند راسل : «إن الأمم الغربية كلها تمجد المسيح مع أنه لو ظهر الآن لألقى السلطان القبض عليه يقيناً لنفوره من حمل السلاح!» [3]. فالكلام عن «الأخلاق» والنوايا الحسنة لا آخر له، لكن لا أساس له أيضاً.

ننتهى من ذلك كله إلى أن نقول مع هيجل : «ويتبع ذلك أن الدول إذا ما اختلفت، ولم يكن من المستطاع تحقيق الانسجام بين إرادتها الخاصة، فإن النزاع لا يمكن حسمه إلا بالحروب» [4]. لكن هيجل يرى أن هناك مجموعة من القواعد ينبغى مراعاتها أثناء الحرب، فبما أن الدولة - حتى فى حالة الحرب - تعترف بأن عدوها دولة أجنبية، أعنى فرداً مستقلاً، فإنها لابد أن تشن الحرب ضد هذا الفرد بما هو كذلك، أعنى ضد الدولة لا ضد أشخاص معينين، أو ممتلكاتهم أو عائلاتهم.. يقول : «واقعة أن الدول تعترف كل منها بالأخرى بالتبادل على أنها دول تبقى حتى فى الحرب - التى هى وضع يختفى فيه الحق، وتتسلط القوة، والمصادفة - مرابطة تعتبر فيها كل دولة بالنسبة للأخرى شيئاً مطلقاً. ومن هنا فإنه حتى فى حالة الحرب - فإن الحرب نفسها تتسم بأنها شىء ينبغى أن يزول. ومن ثم فهى تتضمن الشرط المطابق لقانون الشعوب، وهو صون احتمال السلام، وهكذا ينبغى احترام المبعوثين أو الممثلين للدول -

---

(١) «مشروع للسلام الدائم» للفيلسوف كانط ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ٢٥ مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة عام ١٩٥٢.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦ وانظر أيضاً ص ٢٨ وكذلك ص ٢٩.

(٣) اقتبسه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «برتراند راسل» العدد الأول من سلسلة نوابغ الفكر الغربى - دار المعارف بمصر.

(٤) Hegel : Philosophy of Right . P. 214.

وبصفة عامة ينبغى ألا تشن الحرب ضد المؤسسات الداخلية، أو ضد سلامة الأسر والحياة الخاصة، أو ضد الأشخاص وقدراتهم الخاصة..» [١]. إذ ينبغى العمل على صيانة حقوق الأفراد وحمايتها إلى أقصى حد، فلا تكون هدفاً للحرب. ولهذا السبب أيضاً فإن هيجل يؤيد وجود الجيوش النظامية المحترفة. ويرفض تماماً الجنود المرتزقة، بل ويعارض أى صورة من صور التجنيد العفوى العابر Masse En Levy أى التجاء الناس بطريقة عفوية إلى حمل السلاح دفاعاً عن النفس عندما يتبين لهم اقتراب عدو ما، دون أن يجدوا فرصة كافية لتنظيم صفوفهم وفقاً للقواعد العسكرية المقررة [٢].

الدول، إذن، تتنازع ولا يحكم بينها سوى التاريخ، وروح العالم الذى يحرك هذا التاريخ هو المحكمة الأخيرة، والقاضى النهائى بين الأمم، فليس ثمة محكمة عالمية تصدر حكمها على الشعوب، وليس من الممكن قيامها، كما سبق أن ذكرنا، ومن هنا فإن الحكم على الدول إنما يوجد فى المصير الذى ينتظرها فى مسار تاريخ العمل، ولهذا يستعير هيجل من الشاعر الألمانى شيللر Schiller قوله «إن تاريخ العالم هو محكمة التاريخ».. [٣] فإذا كانت الحرب الصحيحة هى الحرب من أجل الأفكار، الحرب فى خدمة العقل، فإن المعركة لابد أن تكون من أجل المبدأ [٤]. والدولة المنتصرة هى أكثر حقيقة وأكثر صدقاً – وهى فى كلمة واحدة أفضل من الدولة المنهزمة– فواقعة انتصارها نفسها تبرهن على ذلك، إن إنتصارها إدانة للمبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة [٥].

لكن ينبغى ألا نظن أن التاريخ تحكمه القوة العمياء الغاشمة، بل على العكس، إن العقل هو الذى يحكم التاريخ، يقول هيجل بوضوح : «إن تاريخ

---

(١) Ibid . P. 215.

(٢) H. B. Acton : Hegel in ency . of Philos . Vol .3 . P. 443.

(٣) Hegel : philos . of Right P. 215.

(٤) أبت سخرية الأقدار إلا أن يدمر منزل هيجل نفسه فى مدينة يينا تحت قصف مدافع نابليون بونابرت عندما اكتسحت جيوشه المدينة، وفقد هيجل وسط هذا «العماء» المخطوطة الوحيدة لكتابه «ظاهريات الروح»!

(٥) A . Weber : History of Philosophy . P. 520.

العالم ليس هو حكم القوة المحض، أعني: الضرورة المجردة، وغير العقلية لقدر أعمى، بل على العكس ما دامت الروح هي ضمنياً، وفعلاً: العقل» [1]. وهذا العقل الكلي يتجسد في كل حقبة من التاريخ في شعب معين فيتقدم بقية الشعوب، ويسير في مقدمة ركب الحضارة، وهو الذي اختار في حقب مختلفة: المصريين، والأشوريين، والإغريق، والرومان، والفرنسيين.. إلخ. وهي شعوب تتجمع في معبد التاريخ حول الروح اللامتناهي كما تلتف الملائكة حول العرش! [2].

---

(1) Hegel : op. cit . p. 216.

(2) فلسفة الحق فقرة ٣٤٦، ص ٢١٥ - ٢١٦ من ترجمة نوكس وقارن أيضاً.

إمام عبد الفتاح إمام فلسفة الحق بمجلة تراث الإنسانية العدد الثالث من المجلد الثامن. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة عام ١٩٧٠.

المجموعة الثالثة

هيجل والفلاسفة

١ - كيركجور فى قبضة هيجل ..

٢ - كيركجور وهيجل .

٣ - المقولات بين أرسطو، وكانط، وهيجل.

كيركجور فى قبضة هيجل

أنا ياهيجل الدليل الحى على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج، فأنا أظهِر غير ما أبْطِن، وأنا أحْمِلُ أسراراً لا أستطيع أن أبوح بها، بل إن عزائى أن أحداً لن يستطيع بعد وفاتى أن يجد بين أوراقى تفسيراً واحداً لما كان يملأ حياتى كلها، لن يجد الكلمات التى تفسر له كل شىء.

س . كيركجور

***

يوشك الباحثون أن يكونوا على إجماع بأن الثورة الفلسفية التى قادها كيركجور فى منتصف القرن الماضى كانت تستهدف أساساً معارضة هيجل، فهو يجعل شعاره : «ابتعدوا عن المذهب، ابتعدوا عن الفكر النظرى، أعنى: ابتعدوا - قبل كل شىء - عن هيجل..». ويقول جان فال فى هذا المعنى: «إن كيركجورد لم يستطع تشكيل فلسفته إلا بمعارضته لهيجل، أولاً وقبل كل شىء، فقد اعتبره نهاية التراث الفلسفى الذى بدأه أفلاطون، وربما فيثاغورس (فلسفات الوجود ص١٤ من الترجمة الإنجليزية) ومعنى ذلك أن «فلسفة كيركجور الذاتية لم تكن إلا ثورة على الفلسفة الهيجلية التى ألقت ضوءاً جديداً على النزعة العقلية، وجعلتها تستغرق جميع الموضوعات، وتشيع فى كافة الأوساط الفلسفية» (د. فوزية ميخائيل: كيركجور ص ٥٩). وإذا تساءلنا لماذا عارض كيركجور هيجل بهذا العنف؟ ولماذا كل هذه الثورة على الفيلسوف الألمانى؟ أجاب كيركجور «الخلط الذى أحدثته الفلسفة الهيجلية فى الحياة الشخصية أمر لا يصدق، وهو نتيجة تعسة لفيلسوف رغم كونه بطلاً فإنه من وجهة نظر شخصية علمانى متحذلق» ! (اليوميات - ترجمة درو ص١٧٥). لكن ما هو هذا الخلط الذى يشير إليه كيركجور..؟

من المعقول .. إلى اللامعقول

لم يكن هناك حد لطموح هيجل، كما أنه لم يكن ثمة حد لإيمانه بالعقل، ولهذا فقد حاول تفسير العالم بأسره تفسيراً عقلياً، بحيث يبدو كل شيء واضحاً ومعقولاً، كل شيء يرتبط بغيره من الأشياء، أو بلغة هيجل كل شيء متوسط ولا يقوم بذاته، فليس ثمة شيء مباشر، أو قل إن المباشر لابد أن يكون متوسطاً أيضاً، من الوقائع البسيطة إلى الحقائق العليا، خذ مثلاً هذه الواقعة البسيطة «القول بأنى مقيم فى مدينة برلين - وهذا هو وجودي المباشر - تتوسطه تلك الرحلة الطولية التى قمت بها إلى أن وصلت إلى هذه المدينة» (موسوعة فقرة ٦٦)، بل إنه ليذهب إلى القول بأنه ليس ثمة شيء لا فى الأرض، ولا فى السماء، ولا فى الروح، ولا فى أى مكان آخر، لا يتضمن المباشر والمتوسط معاً.. (راجع فى هذا كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» ص١٥٠ - ١٥١).

لقد أراد هيجل أن يشيد صرحاً نصفه دينى ونصفه فلسفى - على حد تعبير كيركجور - فماذا كانت النتيجة..؟ كانت النتيجة إدخال الخلط والاضطراب فى الفلسفة، واللاهوت فى آن واحد، فلا هو استطاع تفسير الدين، ولا هو استطاع تفسير الإنسان، خذ مثلاً نبل عواطفنا، ومشاعرنا، تجده يفسرها بأنها جزء من كل؛ فهى لا يمكن أن توجد إلا من حيث إنها جزء من كل : وهذا الكل هو حياتى، لكن حياتى نفسها لا توجد إلا بمقدار ما ترتبط بالأرضية الثقافية التى أنتمى إليها، والوطن الذى أنا مواطن فيه، فأنا إذن أرتبط ارتباطاً عميقاً بالدولة التى أنا عضو فيها، لكن هذه الدولة بدورها جزء فحسب من عملية تاريخية واسعة، ونحن بهذا الشكل سنصل إلى فكرة الكل العينى الذى يحتوى الأشياء جميعاً ويفسرها (جان فال - فلسفيات الوجود ص ١٤) مع أن هذا الكلى العينى لا يفسر شيئاً قط، فهو بشهادة هيجل نفسه عقلى، وموضوعى، فكيف يمكن أن يفسر تلك العواطف، والمشاعر الذاتية التى لا هى عقلية، ولا هى موضوعية..؟ كيف يمكن أن يخسر هذا الإنسان

الجـزئى الـذى يعـيش فـى مجـتمع معـين ويحمـل عـواطف، وأسراراً، وانفعالات، وخبايا قد لا يعرفها أحد سواه؟ وإن قيل لنا إن هيجل يتحدث هنا عن حقائق موضوعية لا ذاتية : «فأى فائدة يمكن أن تعود علىّ إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية..؟ أى فائدة ترجى إذا درست جميع المذاهب الفلسفية، وأظهرت ما فى كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق .؟ أى فائدة تعود علىّ لو أننى استطعت تطوير نظرية فى الدولة، ورتبت جميع التفصيلات فى كل واحد، وبنيت بهذا الشكل عالماً لن أعيش فيه..؟». (اليوميات ترجمة درو ص ١٥). ألم يقل السيد المسيح: «ماذا ينتفع الإنسان لو أنه ربح العالم كله، وخسر نفسه..» ؟ (مرقس : ٨ : ٣٦) فكيف يمكن إذن أن أتجه إلى معرفة العالم..؟ :«إن ما ينقصنى فى الحقيقة هو أن أرى نفسى بوضوح ، أن أعرف ما يجب علىّ أن أعمله - لا ما ينبغى على أن أعرفه إلا بمقدار ما تسبق المعرفة العمل بالضرورة. إن المهم هو أن أفهم مهمتى فى هذه الدنيا ، وأدرك تماماً ما يريد منى الله أن أفعله، أريد أن أجد حقيقة، حقيقة تكون لى أنا : أن أجد الفكرةالتى أكرس لها محياى ومماتى..» (اليوميات ترجمة درو ص ١٥).

فهل تستطيع الفلسفة الهيجلية أن تكون عوناً لى فى الوصول إلى هذه الغاية..؟ كلا، إن الفكرة الأساسية فى هذه الفلسفة هى التوسط، مع أن الفكرة الأساسية فى المسيحية هى المفارقة (يوميات ترجمة درو ص ٨٩) وما التوسط؟ هو ارتباط كل شىء بغيره، وتفسيره فى ضوء النسق، بحيث يبدو كل شىء واضحاً ومعقولاً، أى أن التوسط يرتبط بالتفسير العقلى، أما المفارقة فهى هزيمة العقل، هى ما لا يمكن للعقل تفسيره؛ لأنها موضوع إيمان لا موضوع معرفة : وإلا فكيف يمكن للعقل - مثلاً - أن يفسر ظهور الأبدى فى الزمان؟ أعنى كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله فى التاريخ..؟. وكيف يمكن للعقل - مثلاً ثانياً - أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول : إن هذا الرجل البسيط المتواضع الذى يبدو كغيره من الناس، ويتحدث مثلهم هو ابن

الله؟. (اليوميات ترجمة درو ص ١١١ - ١١٢). وكيف يمكن للعقل - مثلاً ثالثاً - أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول إن مريم العذراء هى أم الإله، أى عقل هذا الذى يمكن أن يفسر هذه المفارقة..؟

كلا، لا يستطيع العقل أن يفسر شيئاً، ولهذا «يجب إغلاق فم العقل بالقوة، بالخضوع للنظام، وبالتهديد بالعقوبات الأبدية، فكل استفهام تمرد..» (جان فال دراسات كيركجوورية ص ١٨٢) فالعقل إن حاول التدخل فى الدين كان ذلك بمثابة القضاء عليه : «وأول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهوذا آخر، فهو يخون الدين بقبلة» [١]. إنه يقوّض أركانه فى الوقت الذى يدعى فيه تأييده، والدفاع عنه، ليس فى الدين مجال لدفاع، ولا مجال لأدلة، أو براهين عقلية «وما طلبه اليهود من المسيح - وكثيرون غيرهم فيما بعد - من أنه ينبغى عليه أن يبرهن لهم على ألوهيته هو مطلب لا يقبله عاقل؛ لأنه إن كان ابن الله حقاً، فإن البرهان فى هذه الحالة سيغدو أمراً يدعو إلى السخرية، مثله مثل إنسان يحاول أن يبرهن على وجوده الخاص، طالما أن وجود المسيح فى هذه الحالة هو عين ألوهيته (اليوميات ترجمة درو ص ٤) ثم «لمصلحة مَنْ نبحث عن البرهان..؟ الإيمان..؟ الإيمان ليس فى حاجة إليه، أجل، بل إنه لينظر إلى البرهان على أنه عدوه..» (الحاشية ص٣١ من الترجمة الإنجليزية). إن كل محاولة لعقلنة الإيمان تنتهى باقتلاع المسيحية من جذورها، لهذا كان الإيمان ملازماً للمفارقة. إنه «قفزة فى اللامعقول» عليك أن تؤمن بلا عقل، بل إن الإيمان يزداد كمالاً وسمواً كلما ازدادت معارضته للعقل. وهكذا أعاد كيركجور إلى الأذهان من جديد عبارة «ترتليان» الشهيرة.«أؤمن لأنه لا معقول». والإنسان الذى يريد أن يبرهن على الإيمان إنما يريد - فى رأى كيركجور - أن يتعلم شيئاً أبعد هو أنه ليس مؤمنا.

---

(١) المرض حتى الموت ص ٢١٨.

S. Kierkegaard : " Sickness Vnto Vnto Death "P.218 Eng . Trans by W. Lowrie.

وإذا كان الدين عند الفيلسوف الهيجلى هو كمال العقل البشرى، وتتويجٌ له فإن الدين عند كيركجور هو - على العكس - عثرة أمام هذا العقل، وعلينا أن نلاحظ أن كيركجور لا يكتفى بجعل الدين فوق العقل كما هى الحال عند بسكال، لكنه يذهب إلى أنه مضاد للعقل: وطريق الإيمان يعلن هزيمة العقل «والحياة التى تعطى أملاً للروح هى ضد أمل العقل». والإنسان لا يستطيع أن يتغلب على التعارض بين النسبى والمطلق، بين المتناهى واللامتناهى بين الإنسان والله، فنحن لا نجد بينهما ذلك التجانس الذى تحدث عنه هيجل، لكنا نجد تنافراً ومفارقةً، فهناك هوة تُحْفر بدون انقطاع بين الله، والإنسان، ويمكن للإنسان أن يعبرها بواسطة النعمة، لكنه لا يستطيع أن يقضى عليها.

وإذا كان جوليفيه قد كشف عن جانب هام حين قال : « إن علينا أن نلاحظ أن قسطاً كبيراً من مؤلفات كيركجور قد خصص للتأكيد على الدور الذى يلعبه الإيمان فى الاقتراب من المسيحية، والطابع العفوى، واللامعقول للإيمان. وإشكالاته مع هيجل مستمدة أساساً من هذه القضية» (مدخل لكيركجور ص٥٢) فإن علينا فضلاً عن ذلك أن نضع فى اعتبارنا أن جانباً آخر من إشكاله مع هيجل مستمد من حياته الشخصية، وبصفة خاصة معارضة لفكرة هيجل فى التوحيد بين الجوانى والبرانى، أو بين الداخل والخارج، أو الماهية والظاهر. فقد وجد كيركجور أنه يخفى أسراراً لا يستطيع أن يبوح بها، ومن ثم لا يمكن أن يتحد ظاهره وباطنه، فكيف يمكن أن يوافق هيجل على هوية الداخل والخارج، ولعل هذا ما دعا جان ڤال إلى القول «بأن ما يفسر معارضة كيركجور لهيجل هو قبل كل شيء شعوره بالسر..» (دراسات كيركجورية ص١٦٢) ومعنى ذلك «أن نفوره من الفلسفة العقلية الهيجلية لم يكن إلا تعبيراً عما خبره فى نفسه وفى حياته مما لا يمكن تعقله ولا تعريفه» (د. فوزية ميخائيل سيرن كيركجور ص ٣٤). ولا ينفى ذلك أن هناك جوانب دينية معينة دفعت كيركجور إلى رفض التفسير العقلى الهيجلى، لكنا نريد أن نضيف أن هناك جوانب أخرى فى شخصية كيركجور نفسه جعلته لا

يستطيع قبول الطموح الهيجلي لتفسير كل شيء تفسيراً عقلياً بحيث تختفي الجوانب الخفية، وتتلاشى الأسرار، وكيف يمكن لكيركجور أن يقبل هذه الفكرة، وهو يعلم أن بداخله أموراً لا يستطيع أن يكشف عنها أو يبوح بها؟ «ألم يعش والده طوال حياته مغلقاً على سره الرهيب، على ذكرى تلك اللعنة التى أطلقها ذات يوم ضد الله..؟ وهو نفسه ألم يمر بذلك؟ ألم يعط لنفسه منذ طفولته صورة شخص آخر لم يكنه..؟ ألم يكن قد رأى سر أبيه، وسره الخاص الذى حرم عليه الخطوبة من روچينا أولسن؟ وسراً ثالثاً ولد من السجن بين الآخرين، ووضع بينهما حاجزاً لا يمكن عبوره..؟ وحياته نفسها ألا تظل أمامنا هى الأخرى كشيء لا يمكن تفسيره..؟» (جال فال : دراسات كيركجورية ص ١٦٢). لقد كان كيركجور يشعر شعوراً قوياً بأن وجوده نفسه هو المعول الذى سينهال على الهيجلية فيجعلها رماداً : أنا يا هيجل الدليل الحى على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج، فأنا غير ما أبْطِن، وأنا أحمل أسراراً لا أستطيع أن أبوح بها، بل إن «عزائى : أن أحداً لن يستطيع بعد وفاتى أن يجد بين أوراقى تفسيراً واحداً لما كان يملأ حياتى كلها، لن يجد الكلمات التى تفسر له كل شيء..» (اليوميات ترجمة درو ص ١١٥).

ويعتقد كيركجور أن كل إنسان يحمل بدوره أسراراً لا يستطيع أن يبوح بها، ومن ثم فكل إنسان دليل جديد على خطأ الفكرة الهيجلية: «لقد حدث لك بلاشك - ياعزيزى القارىء - أن سألت نفسك عما إذا كانت القضية الفلسفية المشهورة التى تقول إن الداخلى هو الخارجى - قضية صحيحة. وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك - بغير شك - سراً كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو أن تنقله لآخرين. وربما وضعتك ظروف حياتك بين أناس كنت تشعر أنهم مُنْطَوون على سر لا تستطيع النفاذ إليه» (١).

(١) S. Kierkegaard : Either...or " val .I, .3 Eng. Trans by WO Lowrie.

لم تستطع الفلسفة الهيجلية إذن تفسير الدين لإيمانها بالعقل، مع أنه لا يمكن تفسير الدين تفسيراً عقلياً؛ فليس فى الدين معرفة وإنما عاطفة، وحب، وإيمان ومن هنا قال السيد المسيح «الذى يحبنى يحبه أبى، وأنا أحبه وأظهر له ذاتى» (يوحنا ١٤ : ٢١) وذلك يصدق على كل شىء آخر؛ فما يحبه المرء يظهر له نفسه، والحقيقة تظهر نفسها لكل من يحبها.. (يوميات ص ٢٧٤). ولهذا قال المسيح من يحبنى، ولم يقل من يعرفنى، بالحب وحده نؤمن لا بالمعرفة، بالقلب لا بالعقل.

وإذا كانت الهيجلية قد فشلت فى فهم الدين فقد فشلت كذلك فى فهم الإنسان، ولا أدل على إخفاقها من تمسكها بهوية الداخل والخارج. فضلاً عما تذهب إليه باستمرار من توفيق، ومصالحات بين المتناقضات، مع أن الإنسان يعيش بين هذه التناقضات فى توتر دائم. ومع ذلك كله فقد انتشرت الهيجيلة انتشاراً واسعاً حتى سيطرت على الكنيسة اللوثرية التى ينتمى إليها كيركجور نفسه، واندفع العصر إلى الاعتزاز بالعقل والإيمان به حتى بدا أمام كيركجور وكأنه مغروز «فى طين العقل» على حد تعبيره. يقول : «هل حدث لك أن رأيت قارباً جانحاً فى الطين..؟ إنه يستحيل عليك فى الغالب أن تجعله يعوم من جديد - يستحيل عليك أن تدفعه إذ لا توجد مدراة يمكن أن تصل إلى العمق بحيث تستطيع دفعه من جديد. تلك هى حال الجيل كله، ذلك الجيل الملتصق بطين العقل، ولا أحد يحزن عليه، ولن تجد فيه غروراً ورضا ينبعان دائماً من خطايا العقل..» (اليوميات ص ٤٦١).

من المجرد .. إلى العينى

لقد حاول هيجل تفسير الواقع تفسيراً عقلياً، وهى محاولة محكوم عليها بالفشل منذ البداية؛ لأنها تهدف إلى إخضاع الواقع للمنطق إخضاعاً صارماً، لأن الأفراد الموجودين وجوداً حقيقياً لا يخضعون للمنطق، لأن المنطق «لا

زمانى» بمعنى أنه ينظر إلى الأشياء من وجهة نظر أبدية كما يقول اسبنوزا، فى حين أن الواقع «زمانى» متحرك، وفضلاً عن ذلك فإن المنطق يخضع للضرورة؛ فوجودهم عابر زائل، وليس ضرورياً، ولا منطقياً. وما هى النتيجة التى انتهت إليها الهيجلية فى محاولتها تفسير الواقع تفسيراً عقلياً..؟ النتيجة هى أن هيجل حوّل فى النهاية هذا الواقع العينى الحى إلى مجموعة هائلة من التصورات العقلية، والمفاهيم المجردة، وياليت الأمر وقف عند هذا الحد، لكنه لم يحترم هذه التصورات نفسها، فقد تركها تتلاشى وتفقد نفسها. فكل تصور عنده يتحول إلى تصور آخر، ولا شىء يبقى قائماً إلا ألعابه السحرية، بل كل شىء يتبخر بين أصابعه. وهكذا أدت محاولته ترجمة الوجود إلى لغة عقلية إلى إلغاء الوجود، مثله مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته أيضا! أجل «لقد أدت محاولته إلى إلغاء الإنسان تماماً؛ لأنه ليس ثمة إنسان يمكن أن يوجد وجوداً ميتافيزيقياً، ولا أحد يمكن أن يوجد وجوداً عقلياً ضرورياً، ولكن الانسان يوجد وجوداً عارضاً، تلك حقيقة أساسية فى حياة الوجود الفرد، وتاريخ حياته عارض تماماً، فمن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص، ومعنى ذلك أن تاريخ الحياة ليس إلا سلسلة من الأحداث العارضة.

وفضلاً عن ذلك، فإن الفيلسوف الهيجلى - نتيجة لتفكيره العقلى المستمر فى الوجود - نسى أن يعيش، مثله مثل من كلف بتنظيم حفل، فقام بدعوة الناس جميعاً، ونسى أن يدعو نفسه! ولن تجد فى هذه الفلسفة الكائن الحى الذى يخاطب الكائن الحى، لكنك ستجد الميت الذى يحاول فهم الميت، وسبب ذلك كله حرص هيجل على التجريد، تجريد الوجود؛ فيفقد بذلك وجوده. مع أن الوجود هو أن تعيشه لا أن تعقله، أن تخبره لاأن تفكر فيه: «ما المقصود بالفكر المجرد..؟ إنه الفكر بلا مفكر، فالفكر يتجاهل كل شىء ما عدا الفكر، فالفكر وحده هو الموجود، وهو الموجود فى وسطه الخاص.. وما المقصود بالفكر العينى..؟ إنه الفكر فى علاقته بمفكرٍ ما، فى علاقته

بشىء جزئى معين هو الذى يفكر..» (الحاشية ص ٢٩٦ من الترجمة الإنجليزية). وهكذا ابتعدت الهيجلية عن الواقع العينى الحى حين أرادت أن تفهم الوجود، وأن تفسره بدلاً من أن تعيشه وتخبره، «إن شيئاً واحداً كان يفلت من هيجل باستمرار، وهو : ما الذى يعاش، أوما الذى علينا أن نعيشه». (اليوميات ترجمة درو ص ١٧٥). ولهذا فقد سمح هيجل لنفسه أن يتحدث عن أفكار لم يعشها قط، وعن موضوعات لم يخبرها على الإطلاق، وإنه لمن العجب أن نجد المفكرين، والكتاب يسيرون فى ركابه حتى لقد «أصبح تأليف الكتب فى عصرنا هذا عملاً بائساً، فالمؤلفون يكتبون عن أشياء لم يفكروا فيها قط، ولم يخبروها على الإطلاق، ومن هنا فقد قررت أن أقرأ فحسب مؤلفات أولئك الذين قتلوا، أو كانوا فى خطر بطريقة ما..» أى مؤلفات أولئك الذين خبروا الحياة وكتبوا مؤلفاتهم بدمائهم «ولو أن هيجل كتب منطقه كله، ثم قال بعد ذلك فى التصدير : «إن ذلك لم يكن سوى تجربة للفكر، ولو أنه قد سلم فى أماكن كثيرة بأمور قبل أن يبرهن عليها، لكان فى هذه الحالة أعظم مفكر ظهر على وجه الأرض على الإطلاق، أما بوضعه الراهن فهو ليس إلا ملهاة..» (اليوميات ترجمة درو ص ١٣٤).

بناء المذهب ..

هدف هيجل من ذلك كله أن يجمع التصورات التى شكلها عن الإنسان، والتاريخ، والدين، والواقع فى نسق متكامل يطلق عليه اسم : المذهب، أى أنه يحاول إقامة مذهب فى الوجود عن طريق التصورات المجردة، مع أنه يستحيل إقامة مذهب فى الوجود على الإطلاق: «إن الفكرة المذهبية هى هوية الذات والموضوع، هوية الفكر والوجود، مع أن الوجود من ناحية أخرى هو انفصالهما» (الحاشية ص ١١٢) المذهب مغلق والموجود متفتح، المذهب متصل والموجود منفصل، فكيف يلتقيان؟!

والحق انه لا يستحيل فحسب قيام مذهب أياً كان نوعه؛ إذ تعترض سبيل هذه المحاولة عدة عقبات.

أولاً : كيف يمكن أن يبدأ المذهب ..؟

ثانياً : كيف يمكن لمثل هذا المذهب أن ينتهى ..؟

كيف يمكن للمذهب أن يبدأ ..؟ تلك فى الواقع إحدى المشكلات التى واجهت هيجل، لكنه أخذ يدور حولها، ثم انتهى بإلغائها تماماً زاعماً أن مذهبه لن يبدأ من افتراضات سابقة، لكنه يبدأ بداية مطلقة، بداية موضوعية خالصة هى ما أطلق عليه اسم «الوجود الخالص» . لكن إذا كان هيجل نفسه يعترف بأن الفكر حركة لا متناهية، فكيف استطاع هو أن يوقف هذه الحركة لكى يبدأ مذهبه..؟ ومن ثم فالمذهب لا يمكن أن يبدأ إلا بفعل واختيار لا ضرورة فيهما ولا منطق لهما، والقرار الذى يتخذه هو قرار ذاتى، وهو لأنه ذاتى، فهو شىء يتسنى لهيجل بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية موضوعية ومطلقة..؟ كيف يمكن له بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية بدون افتراضات سابقة..؟ كلا، «ليس ثمة شىء اسمه بداية بلا افتراضات سابقة؛ لأنه حتى إذا لم نفترض شيئاً آخر على الإطلاق، فإن الفعل الذى أجرد فيه هذه البداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفسه مفترض..». (اليوميات درو ص ١٣٤). تلك هى مشكلة البداية، وهى فى رأى كيركجور كعب أخيل فى الفلسفة الهيجلية. (انظر فى مشكلة البداية الهيجلية كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٥٦ وما بعدها).

وإذا كانت البداية مشكلة لم يستطع هيجل أن يتغلب عليها، وانتهى إلى البدء بطريقة تعسفية بالوجود الخالص، فإن النهاية لا تقل عن ذلك تعسفاً. فأين يمكن أن نجد نهاية هذا المذهب..؟ أما هيجل فهو يذهب إلى أن النهاية هى وصول الروح إلى الشعور بذاته، وأين يمكن أو يتم له الشعور بذاته..؟ فى فلسفة هيجل..!

إن نهاية المذهب كان يمكن أن توجد فى الأخلاق التى أهملها هيجل، لكن الهيجلية تتجه بالضرورة إلى الماضى، إنها نكوص وتقهقر، وهى لهذا تلغى الأخلاق، وهى كذلك تلغى المعرفة الحقة؛ لأن المعرفة الحقة هى معرفة دينية أخلاقية.

وإذا كانت البداية والنهاية ممتنعتين بهذا الشكل فما الذى نجده فى الوسط.. ؟ فى وسط المذهب لن تجد شيئاً سوى أفكار الانتقال أو العبور، والسلب والتوسط، وهى أفكار تزعم أنها تفسر كل شىء، لكنها فى الحقيقة لا تفسر شيئاً قط. كل شىء عند المذهب الهيجلى يجب أن يكون واضحاً، لكنه فى الحقيقة يترك كل شىء غامضاً، ثم إذا لم تكن افكار مثل العبور، والانتقال، والسلب، والتوسط افتراضات سابقة، فماذا عساها أن تكون .. ؟

انظر الآن خلف هذا الركام الهائل الذى يطلقون عليه اسم «المذهب» فماذا تجد؟ تجد فرداً يكافح من أجل إقامة مذهب، أعنى أنك ستجد وراء الصرح الهيجلى هيجل نفسه، هيجل الإنسان، هيجل الفرد، الذى بوجوده ذاته، وتوقه إلى تشييد مذهب يقدم الدليل على كذب المذهب كله، أعنى أن هيجل كان يعيش فى مقولات تختلف تمام الاختلاف عن تلك المقولات التى يفكر فيها.

ثم هَبْ أننا سلمنا - رغم ذلك كله - بأننا استطعنا أن نبنى مذهباً لبناته الأفكار المنطقية والتصورات العقلية، فأى قيمة يمكن أن تعود علينا من تشييد مثل هذا المذهب ..؟ لا شىء على الإطلاق؛ لأن الوجود فى صميمه انفصال الموجودات بعضها عن بعض، وانفصال الموجود عن المتناهى، كما أنه انفصال داخل لحظاته الذاتية، فليس ثمة اتصال بين فترات الحياة، بل ينتقل الموجود بين فترة وأخرى بقفزات، وانقلابات، وثورات تحمله على اعتناق موقف كان يعتنق نقيضه من قبل. ومن هنا نجد الفيلسوف الهيجلى بحياته الخاصة، وبوجوده الحقيقى ينفصل تمام الانفصال عن المذهب الذى شيده : «إن أغلب بناة المذاهب - من حيث علاقتهم بمذاهبهم - أشبه ما يكونون برجل ابتنى قلعة هائلة، ثم عاش فى كوخ مجاور، فهم لا يعيشون فى أبنية مذاهبهم الهائلة .. »[(١)].

---

(١) اليوميات ترجمة درو ص ١٥٦.

S. K. The Journals P.156 Eng. Trans. by A. Dru.

شلنج يقدم البداية ..

وإذ كـان التـعارض واضـحاً بهذا الشكل بيـن كيـركجور وهيجـل : «فلا يقل عن ذلك حقيقة أن نقول إن كيركجور وهيجل يتفقان فى نقاط أساسية، وهذا الاتفاق يدل فى معظم الأحيان على الأثر القوى العميق الذى تركه هيجل على فكر كيـركجور، (جان فال: دراسات كيركجورية ص ١٣٦ - ١٣٧). لـكن إذا كان هنـاك اتفاق بين الرجلين على نقاط أساسية - كما سنبين فى الجزء الأخيـر مـن المقـال - فـكيف نفسر الحملة العنيفة التى شنها كيركجور على هيجل ..؟

لاشك أن جانباً من هذه الحملة يرجع إلى فهمه للديانة المسيحية من ناحية، وإلى حياته الشخصية ومزاجه السوداوى من ناحية أخرى، غير أن هناك جانباً آخر «فإذا كان كيركجور يهاجم بعنف أحياناً، فإن ذلك يرجع إلى أنه لم يتعرف عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لمؤلفاته، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه، ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التى كان يلقيها شلنج العجوز الذى كان قد امتلأ حقداً بعد أن طبقت شهرة هيجل الآفاق فأفل نجمه» (ف . كاوفمان «هيجل» ص ٢٨٨ - ٢٨٩ وانظر كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ٣٧٥). فقد استمع كيركجور إلى محاضرات شلنج عام ١٨٤١، وبهره حديثه، فكتب فى يومياته (٢٢ فبراير عام ١٨٤١) يصف حالته آنذاك : «أنا سعيد سعادة لا توصف لسماعى محاضرة شلنج الثانية! حتى أننى تنهدت طويلاً بما فيه الكفاية، وتنهدت الأفكار بداخلى، فهو حين نطق بكلمة «الواقع» - وهو يتحدث عن علاقة الفلسفة بالواقع - قفز جنين الفكر بداخلى فى فرح كما قفز الجنين من قبل فى «بطن اليصابات» [(١)]. وفى استطاعتى أن أتذكر تقريباً كل كلمة قالها منذ هذه اللحظة..» (اليوميات ترجمة درو ص ١٠٢). صحيح أن إعجابه هذا بشلنج لم يستمر طويلاً؛ إذ سرعان ما خاب أمله فيه؛ فكتب يقول:

(١) «اليصابات» هى زوجة زكريا وأم يوحنا المعمدان قارن: إنجيل لوقا: الإصحاح الأول: ٤١.

«إن شلنج يهذى بلا انقطاع من حيث العمق والاتساع فى آن واحد..» ! لكنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من أثر الانتقادات التى كان يوجهها إلى مذهب هيجل. ولو أننا ذكرنا بعض هذه الانتقادات لاتضح لنا فى الحال أن كيركجور احتفظ بها جميعاً، فالفلسفة الهيجلية - على ما يقول شلنج - تتحرك فى مجال تصورى خالص، حتى أنك لن تجد فيها إلا السكون المطبق، ولو أنك كشفت عن حركة فيها، فإن مردها فى النهاية إلى الفكر، ويرى شلنج أن العكس هو الصحيح : ففكرة الصيرورة ليست فكرة عقلية خالصة، لكنها مستمدة من التجربة عن طريق الحدس، ولهذا فإن التجربة تأتى أولا ثم تأتى الفكرة بعد ذلك.

وفضلاً عن ذلك فإن شلنج هو الذى انتقد فكرة إمكان قيام مذهب بغير افتراضات سابقة، وهو يذهب أيضاً إلى أن الفلسفة العقلية ليست إلا فلسفة سلبية خالصة، أما الواقع الذى تدعى استخلاصه فهو ليس إلا الواقع المجرد، أعنى بعد أن تحول إلى مجموعة من التصورات، بل إن الله نفسه يصبح عند هذه الفلسفة مجرد تصور، وهكذا كان الله عند شلنج هو الصخرة التى يتحطم عليها كل فكر عقلى. أضف إلى ذلك كله أن هناك كثيراً من الأفكار التى يتفق فيها كيركجور، وشلنج كفكرة الوجود، وأهمية الاختيار، والعلاقة بين الله والفرد.. إلخ (راجع جان فال دراسات كيركجورية حاشية ص١٣٦).

معقولية اللامعقول ..

لقد تمرد كيركجور ضد هيجل الذى كان يطمح إلى عَقْلَنَةِ كل شىء، وأراد على العكس أن يبدأ من اللامعقول، والمحال، والمفارقة، لكن هل استطاع كيركجور حقاً أن يتخلص تماماً من المعقولية الهيجلية التى كان يحار بها ..؟

لاشك أنه إذا كان الإيمان المطلق بالعقل عند الهيجلية، كان هو نفسه عملاً لا معقولاً «فإن دعوة كيركجور إلى اللامعقول تحمل فى جوفها عنصراً عقلياً

بارزاً». ولم يكن بوهلين Bohlin مخطئاً حين كتب يقول «إن لا معقولية كيركجور تتضمن بشدة عنصراً عقلياً، والواقع أن كل لا معقولية طبقاً للجدل الطبيعي للروح البشرى تخفى بطريقة ما ضدها، وما يضاد التصورية هو فى الغالب تصورى فى صراع مع نفسه» (جان فال دراسات ص ١٤).
وليس من شك فى أن دعوة كيركجور إلى اللامعقول كانت صدى لما يعتمل فى نفسه من صراع بين الميل العقلى التحليلى الدقيق دقة مذهلة، والذى كان يسعى رغم ذلك إلى إلقاء مجموعة من الأسرار فى إخضاع العقل للإيمان «ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجور. وهذا الصراع يمكن رؤيته فى المصطلحات التى نجدها أحياناً عنده» (جوليفية: مدخل لكيركجور ص ٥٣).

وإذا كان كيركجور «قد وجد موضوعاً ممتازاً للسخرية فى محاولة هيجل فهم ما لا يفهم ..» (د. فوزية ميخائيل ص ٧٣) ألا يحق لنا أن نتساءل: ألم يحاول كيركجور نفسه فهم ما لا يفهم، وتفسير ما لا يمكن تفسيره بحيث لا يكون ذلك موضوعاً ممتازاً للسخرية من هيجل وحده؟ لقد كان هو نفسه على وعى بالمنزلق الذى ينحدر إليه رغماً عنه حين يقول: «لقد حاولت البرهنة على ضرورة المفارقة..» لكن إذا كانت المفارقة ضرورية فكيف يمكن بعد ذلك أن تظل مفارقة..؟ إنها تظل كمفارقة ذاتية طالما أننا نجهل أنها ضرورية، لكن إذا عرفنا أنها كذلك فكيف يمكن أن تظل مفارقة..؟ بل كيف يمكن أن تظل لا معقولاً..؟ ثم أليس تحديد المفارقة هو نفسه محاولة لتفسيرها، وإلا فكيف يمكن أن نميز المفارقة بما هى كذلك ..؟ وفضلاً عن ذلك: «ألم يستسلم كيركجور لشغف تفسير ما لا يمكن تفسيره، على حد تعبير ليون شستوف Léon chestov ..؟ كما هى الحال مثلاً فى عقلنة الخطيئة الأصلية؟ وكيف يستطيع المرء أن يتجنب إعطاء معنى واضح للألفاظ التى يصاغ فيها ما لا يمكن تفسيره، وما هو محال ولا معقول..؟» (جوليفيه: مدخل ص ٢٢٠ - ٢٢١).

إن كيركجور يعارض بعنف التفسير الهيجلى للدين والإنسان، أما بالنسبة إلى الدين فإننا نجد كيركجور يركز باستمرار على الطابع اللامعقول للإيمان، وعلى أن حقائق الدين ليست فقط فوق العقل، كما ذهب بسكال، لكنها ضد هذا العقل، لقد انبهر بعض الباحثين بهذه الفكرة؛ فاعتقدوا أنه «بفضل هذا التطور استطاع كيركجور أن يفهم بطريقة أفضل من معظم الفلاسفة إحدى مشكلاتنا الأساسية - وهى المشكلة التى يواجهها الإنسان الحديث حين يريد أن يقبل الإيمان الدينى بالمسيحية بصفة خاصة» (روبتشك «الوجودية ما لها، وما عليها» ص ٥٦) غير أن هذا الحكم فيه الكثير من التسرع؛ ذلك لأن كيركجور وقع فى خطأ أساسى هو الذى جعله يضع المشكلة بأسرها وضعاً زائفاً: «أما هذا الخطأ فهو أنه وحَّد فى هوية واحدة بين عمليتين مختلفتين تمام الاختلاف:

الأولى: البرهنة العقلية على شىء يجاوز العقل .

الثانية: البرهنة العقلية على مبررات الإيمان بشىء ما يجاوز العقل. وخلط كيركجور ينكشف تماماً فى النصوص التى يعارض فيها أية محاولة «للبرهنة على المسيحية» وإدانته المستمرة لكل دفاع عنها..» (جوليفيه ص ٥٦).

وهو يأخذ على هيجل أنه لم يفهم حقيقة المسيحية، فيقول: «لا استطيع أن أمنع نفسى من الضحك كلما فكرت فى تصور هيجل للمسيحية» (اليوميات ترجمتدرو، ص ٣٧٢) فكيف تصورها هو..؟: «المسيحية عند كيركجور هى دين لا إنسانى؛ لأنها تعارض الغريزة الطبيعية عند الناس، كما تعارض ما ينشده البشر من سعادة فى هذه الدنيا، وتطلب العكس تماماً: موت العالم، والتركيز على الحياة بعد الموت..؟! (ف . برانت «كيركجور» ص ٦٩).

أما القول بأن هيجل أخطأ فى فهمه للإنسان، لأن كل إنسان يحمل فى داخله سراً لا يستطيع أن يبوح به فكيف يمكن أن تصدق فكرة هيجل فى هوية الداخل، والخارج .. إلخ فلسنا نريد أن نقف طويلاً عند التساؤل عما إذا كان كيركجور يحمل سراً بداخله لم يكشف عنه قط «يقال إنه مضاجعة والده لخادمته بعد وفاة زوجته بقليل - وهو بذلك لا يصبح سراً) فسواء أكان كيركجور قد كشف - رغماً عنه - أسراره جميعاً كما يعتقد بعض الباحثين، أم أنه حمل معه سره إلى القبر كما يقول جان فال (دراسات ص ١٦٢) - أقول سواء صح رأى هذا الفريق أو ذاك، فإننا سنكتفى بطرح هذا السؤال : ألا يستطيع الباحث من خلال قراءاته لمؤلفات كيركجور أن يكشف عن الجانب الداخلي فى شخصيته؟ وبمعنى آخر ألا تدل مؤلفات كيركجور بما فيه الكفاية عن جانبه الداخلى؟ ألا تعبر مؤلفاته عن شخصيته ذاتها بحيث تصدق الفكرة الهيجلية فى التوحيد بين الظاهر والباطن؟

وإذا سلمنا جدلاً بأن كيركجور كان يحمل فى داخله سراً لم يكشف عنه، فهل يعد ذلك دليلاً على خطأ الفكرة الهيجلية..؟ وما المقصود باتحاد الجوانى والبرانى؟ المقصود هو أن الجانب الداخلى، أو الماهوى لابد أن يظهر. ولا يعنى ذلك أن كل العناصر الداخلية لابد أن تتجلى فى السلوك الخارجى، بل المقصود هو أن العناصر الماهوية، أو الجوانب الجوهرية هى التى تظهر وتنكشف فى أنماط السلوك الخارجى، وما لا يتكشف من الجوانب الداخلية لن يكون له فى هذه الحالة أية قيمة، فما يظهر هو الماهية، والظاهر ينم عن الماهية كما يقول هيجل. وفى اعتقادى أن الباحث يستطيع أن يتعرف على الجوانب الداخلية عند كيركجور بما فيه الكفاية من خلال كتاباته. بل إن إلحاحه على أن يحمل سراً لن يبوح به هو فى حد ذاته كشف عن هذا السر. وهو إيحاء للباحثين بالتنقيب عنه، وهذا ما قاموا به فعلاً حتى عرفوا قصة والده مع خادمته.

أما سر أبيه فقد أصبح ذائعاً مشهوراً (حين لعن الله من فوق ربوة، وهو

طفل صغير)، وقد كشف عنه الرجل العجوز لابنه. ولست أدري كيف يمكن أن يعد ذلك سراً وهناك إجماع على أن هذه الواقعة كانت تتحكم فى سلوكه كله؟!

المجرد .. والعينى

وكيركجور يعيب على الفكر الهيجلى أنه يعيش فى عزلة بين الناس لا يعلم عن مشكلات الحياة شيئاً، لكنه يحيا فى عالم خيالى يصنعه هو، وهو مفكر لو أطلعت عليه لملئت منه رعباً: «شخص ذاهل ذو وجه حزين، يعيش بطريقة خيالية فى عالم من المجردات، ناسياً مطالب الوجود عليه، وهو حين يفقد نفسه فى عالم التجريد هذا، لا يحتفظ بذاته الخاصة إلا كما يحتفظ المرء بعصاه». (ف. برانت: كيركجور ص ٦٣).

أهذا هو حقاً المفكر الهيجلى، أم أن كيركجور يتحدث عن نفسه..؟ أصحيح أن المفكر الهيجلى لم يكن يهتم بمشاكل الوجود، وإنما انصب اهتمامه على مشكلات وهمية يختلقها بفكره المجرد؟ ولو سلمنا بذلك جدلاً، فأين كان يعيش هو؟ «لم أعش قط بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة.. لكنى كنت فكراً من البداية إلى النهاية» (كتابه وجهة نظر. ترجمة لورى ص ٨٠).

والواقع أن شخصية كيركجور - رغم ظاهرها الذى يوحى بالعكس - كانت مثلها مثل شخصية «نيتشه» ضحلة التجارب، صلتها بالواقع الحسى هزيلة، وخبرتها بالحياة سطحية، غير أن الافتقار إلى التجارب الحية يعوضه عندهما تجسيم للمشكلات الفكرية وإضفاء الحياة عليها، فكل ما فى هذه التجارب من عنف كان راجعاً إلى أنها هى وحدها مدار حياته، وإلى أنه وجه إليها وركز عليها من باطن ذاته شحنات عاطفية، وانفعالية جعلتها تبدو مليئة بحق (د. فؤاد زكريا «نيتشه» ص ١٥، ٣٨ من الطبعة الأولى) وكيف يمكن أن يقال خلاف ذلك عن حياة يمكن أن تعد تجاربها كلها على أصابع اليد الواحدة..؟ يقول جان فال فى هذا المعنى: «لقد كان روتنبك على حق تماماً حين كتب يقول «إن هذه الحياة (أى حياة كيركجور) فى مجموعها فقيرة الأحداث الخارجية،

لكنها مغلقة على ثروة فى الأفكار لا نظير لها..» (دراسات كيركجورية ص٤٦).

لكن علينا أن نلاحظ أن ثروة الأفكار هذه إنما جاءت عن طريق إثراء الفكرة وبعث الحياة فيه، لا عن طريق امتلاء الحياة واستخلاص الفكر منها؛ فنحن نجده يتقوقع على مشكلاته الخاصة يجترها صباح مساء.والنتيجة الطبيعية هى الفرار من الحياة، والابتعاد عن واقع الناس الحى ليجد ملاذه فى الدين: «سوف أبتعد عنهم، أولئك الذين لا هم لهم سوى التلصص عما إذا كان المرء قد ارتكب نقيصة بطريقة ما، سوف أذهب إليه وحده: إلى «السيد» الذى يبتهج بهجة عظمى بعودة التائب أكثر مما يبتهج لتسع وتسعين حكيماً ليسوا بحاجة إلى التوبة». (اليوميات ترجمة درو ص ٤٣).

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب حين يتحدث كيركجور عن هيجل الفيلسوف الانعزالى الضال فى عالم المجردات، والذى لا يدرى عن عالم الواقع شيئاً! فى الوقت الذى كان فيه الفيلسوف الألمانى يعيش فى قلب عصره، وما فيه من أحداث ومشكلات، ولم ينعزل قط عن تيارات العصر، بل كان شغله الشاغل تحليل العوامل السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية التى تساهم فى تشكيل الأوضاع الاجتماعية، وكيف يمكن أن يكون فيلسوفاً منعزلاً ذلك الذى يخبرنا أن قراءة الصحف هى صلاة الصباح بالنسبة للإنسان الحديث..؟

وأين كان يعيش كيركجور..؟ ألم يكن أكثر الناس عزلة وتفرداً..؟ ألم يكن هو «الأوحد»، و «الفريد»، و «المستثنى»، و «الخارق للعادة»؟ ألم يشعر أنه شهيد يبصق الشعب على وجهه؛ لأنه لم يهبط إلى مستواه؟ ألم يتحدث عن «الرعاع»، و «السوقة»، و «الدهماء»، و «البهائم البشرية».. أولئك الذين يضايقون الآخرين كالذباب..؟» (اليوميات درو ص ٢١٢) ألم يسهب فى الحديث عن نفسه كعبقرية فريدة «لا نظير لها بين المعاصرين»، وكشهيد للحق؟ ألم يجد العزاء فى أنه كان «ذبيحة للآخرين» وأنه ضحى بنفسه لكى يتقدم الفكر..؟» [1].

(١) قارن: إمام عبد الفتاح إمام «كيركجور: رائد الوجودية» ص ٢٢٣ دار الثقافة.

«من النـــاس من تكون مهمتــهم أن يكونـوا ذبيحة للآخرين بطريقة، أو بأخرى حتى يجعلوا الفكر يتقـدم، وأنا بصليبى الخاص أحــد هؤلاء الناس» (اليوميات ترجـمة درو ص ٤٩٠).

فلسفة كيركجور، إذن، فلسفة انعزالية تنشد «الأوحد»، و «المستثنى» - وليس ذلك مما يهمنا فى ذاته، لكن الذى يهمنا منه هو أن نتساءل، هل هذه الفلسفة هى التى تكشف حقاً عن طبيعة الإنسان الفرد؟ إن «ما تلح عليه وجودية كيركجور هو الحرص على التفرد، كما يكون الفرد موجوداً بمعنى الكلمة، ولهذا فهى تدعو إلى العزلة، تلك العزلة التى يشعر فيها الإنسان بفرديته واتصاله مع المطلق، وتأبى أنصاف الحلول، والمجتمع، إذ أن المجتمع لا يعين على تحصيل الفردية، بل هو على خلاف ذلك يعمل على تقويضها..» (د. فوزية ميخائيل ص ٨٣). والسؤال الآن هو: هل هذا الفرد الذى يعتزل الناس، ويكتفى بالخلود مع المطلق هو الفرد الموجود الحقيقى، أم أنه الفرد المجرد الذى صنعه الخيال؟ صحيح أن الدعوة إلى إذابة الفرد فى المجتمع دعوة باطلة، لأنها تطمس معالم الشخصية الفردية.

وإذا كان كيركجور تحت وطأة الهيجلية يجعل من الأفكار العامة موضوع تفكيره، فإنه لا يقف عند هذا الحد، لكنه يحاول أيضا الربط بينها، بمعنى أننا نجد لديه ميلاً مستمراً إلى فكرة الاتصال، لا يعنى أن الشخصية الحقيقية هى شخصية الفرد المعتزل، والمتصل بالمطلق [(١)].

إن هذا القول فيه من التجريد قدر ما فيه من الخطأ، فليس هناك مثل هذا الإنسان «الأوحد» أو «الفريد» الذى يستطيع أن يقطع علاقاته بالناس، وبالمجتمع ليكشف عن «طبيعته الحقيقية» فى خلوة مع المطلق، بل إنه فرد من نسج الخيال. وإذا كان كيركجور «لا يعبأ بكل المشكلات ومجالات البحث التى تعالج الإنسان بوصفه فرداً فى جماعة..! (نفس المرجع ص ٧٥) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك إنه اهتم بمشكلات الإنسان؟ وهل يمكن للإنسان إلا أن يكون

(١) نفس المرجع ص ٢٢٩.

فرداً فى جماعة؟ وهل الفرد الذى عالجه هيجل فى «فلسفة الحق» بوصفه مواطناً فى دولة له حقوق، وعليه واجبات، ويرتبط بغيره من الناس بشبكة هائلة من العلاقات - هل هذا الإنسان إنسان مجرد صنعه هيجل بخياله، أم أن الإنسان المجرد هو «الأوحد» و «الخارق للعادة» والمستثنى؟ ألم تكن الآنسة «كاتى نادلر» إذن على حق فى مقارنتها بين الذاتية الخصبة عند هيجل، والذاتية الفاسدة عند كيركجور؟ ألم تكن على حق فى قولها إن كيركجور يسير بين أضداد مجردة ويتحدث عن تصورات تجريدية فى الوقت الذى استطاع فيه هيجل أن يوحد بين الحدود؛ لأنه يراها فى طابعها العينى؟ ألم تكن على حق أخيراً، فى مقارنتها بين الهيجلية كمذهب للخلق، والكيركجورية كمذهب للسقوط؟ إن المرء ليجد فى حديثها «نظرات فيها الكثير من النفاذ» (جان فال - دراسات ص ١٦٧).

مذهب مسيحى ...

لاشك أن كيركجور كان لديه ميلٌ خفىٌ لإقامة مذهب مسيحى، رغم معارضته الشديدة للمذهب، وللنسق الفلسفى بصفة عامة ، فقد استهوته «المذهبية الهيجلية» رغماً عنه؛ ولهذا نجده فى كثيرٍ من الأحيان يعالج تصورات مجردة ومفاهيم عامة، ثم يحاول بعد ذلك أن يربط بينها، يقول: «سوء حظى.. أننى حيثما أُوجد لا أنشغل بالجزئى، لكنى أنشغل باستمرار بمبدأ وبفكرة. إن الغالبية العظمى من الناس - على أحسن الفروض - يفكرون فى الفتاة التى ينبغى عليهم أن يتزوجوا منها، أما أنا فقد كتب على التفكير فى الزواج من حيث هو زواج، وهكذا فى بقية الأشياء...» (اليوميات ص ٣١٤).

صحيح أنه يتحدث عن القفزات، والثورات فى معارضة فكرة الاتصال المذهبى، فالفرد - مثلاً - لكى ينتقل فى مراحل الحياة من المرحلة الحسية الجمالية، إلى المرحلة الأخلاقية فإنه يقوم بوثبة، وقل مثل ذلك فى الانتقال من

المرحلة الأخلاقية إلى المرحلة الدينية. لكن علينا أن نلاحظ أن هناك مقولات تشكل حلقة وسطى بين هذه المراحل: فمقولة التهكم هى حلقة الاتصال بين المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية. ومعنى ذلك أن كيركجور يستسلم فى كثير من الأحيان لجاذبية النظام التام بين التصورات، والنسق المحكم بينها (جوليفيه: مدخل لكيركجور، ص ٦٠).

وهذا الاتصال، أو على الأقل هذا الميل الخفى إلى فكرة الاتصال (وهى فكرة لا تستقيم كما يقول كيركجور نفسه إلا مع المذهب الفلسفى النسقى) موجود حتى فى قلب عملية الإيمان التى يقول عنها إنها قفزة أو وثبة فى اللامعقول؛ ففكرة «الاستسلام اللامتناهى» التى عرضها فى كتابه «الخوف والقشعريرة» ليست إلا مقدمة للإيمان «فهو يعتقد أنه قبل مرحلة الإيمان – والإيمان لا يمكن أن يمنحه أحد للإنسان غير الله – يمكن القيام بخطوة أولى نحو الإيمان عن طريق حركة الاستسلام اللامتناهى» – وهو يضيف قائلاً: صحيح أن فارس الاستسلام اللامتناهى ليس هو فارس الإيمان، لكن تبقى حقيقة هامة رغم ذلك هى أنه يستطيع بواسطة المبادأة التى يقوم بها أن يقيم لنفسه مدخلاً فى غرفة انتظار الإيمان. وواضح من ذلك أن هناك حركة سرية تجذب كيركجور إلى التبرير العقلى للإيمان..» (جوليفيه مدخل ص ٥٦).

قبضة هيجل ...

غير أن الأثر الهيجلى لا يقف عند هذا الحد، بل إن المرء ليتساءل فى بعض الأحيان عما إذا لم تكن نظرية المراحل كلها التى عرضها كيركجور كتفسير لطرق الحياة البشرية هى – فى جانبٍ كبيرٍ منها على الأقل – إلهاماً هيجلياً. ولقد ألقى «رويتر» ضوءاً قوياً على ذلك، فذهب إلى أن الطريقة التى يعتبر بها الندم فى آن واحد إتماماً وهدماً للمرحلة الأخلاقية هى طريقة هيجلية تماماً. ويعتقد «فيتر VETTER» أن تقسيم كيركجور للمراحل إلى ثلاث مراحل قد

تم تحت تأثير هيجل. وأنه لمن المؤكد أن المرحلة الدينية تحمل فى جوفها خصائص المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية، أو هى مركّب المرحلتين السابقتين، فهذه المرحلة الثالثة تعرض نفسها بوصفها سلباً للمرحلتين السابقتين، وهى تتكون عن طريق تعليق هاتين المرحلتين (جان فال. دراسات كيركجورية ص ١٣٩ - ١٤٠).

ويقول «لورى» عن مقولة العام عند كيركجور «لقد ورث كيركجور هذا المصطلح من هيجل بوصفه خاصية للأخلاق، ولقد قبله فى مؤلفاته المبكرة بغير نقد، رغم أن هذا المصطلح يدينه شخصياً؛ لأنه لم يستطع «تحقيق العام»، ولاسيما فى موضوع الزواج، ولهذا فقد اضطر إلى التفكير فى حقوق الفرد، وأيضاً فى واجباته تجاه المدرك العام. غير أن هذه التأملات لم تؤدِّ به إلى نبذ النظرية الأخلاقية، أو حتى إلى نبذ هذا التعريف للأخلاق، لكنها أدت به فحسب إلى الدفاع عن حق الفرد فى تعليق الأخلاق فى حالات خاصة». (ولتر لورى، كيركجورد، الجزء الثانى ص ٦٣٥ نيويورك عام ١٩٦٢). ويرى جان فال «أن المرحلة الأخلاقية عند كيركجور قد وصفت بألفاظ هيجلية فى الوقت الذى يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلى أنه يفتقر إلى الجانب الأخلاقى» (دراسات: حاشية. ص ١٦٥).

كما أنك تجد فكرة الرفع الهيجلية موجودة فى فكرة التكرار عند كيركجور؛ فالتكرار يعنى رغبته فى أن ينال ما فقده مضاعفاً، وأن يحول اللحظة الفانية إلى لحظة أبدية، وأن يعيش حبه من جديد فى آن أبدى، لقد انقطعت خطوبته (أو رفعت بلغة هيجل) من الناحية الزمنية، لكنها موجودة، وسوف تبقى قائمة من الناحية الأبدية، فإلغاء الخطوبة كان يعنى إذن الإبقاء عليها «أملى أن يفهم بعضنا بعضاً فى الأبدية، وأن تسامحنى هناك..» ألا تجد فى هذا التكرار شكلاً من أشكال الرفع الهيجلى..؟

بل إن من الباحثين من يذهب إلى أن فكرة المفارقة نفسها مستوحاة من هيجل، يقول جان فال: «نحن مضطرون إلى أن نعزو إلى الأثر الهيجلى

تشكيل كيركجور للتصور الديني للمفارقة نفسها. «ولقد كتب «رويتر» يقول: «لقد أخذت التصورية الدينية عند كيركجور طابعها وخاصيتها من وضع المشكلات داخل الفلسفة الهيجلية». وهو يشير إلى النظرة الهيجلية إلى المتناقضات ويعتبرها أصل المفارقة. وهذه القضية هي التي طورها «بوهلين» ببراعة، ومن هنا فإن طابع المفارقة عند كيركجور لن يكون في رأي هؤلاء الباحثين طابعاً أصيلاً عند كيركجور. (جان فال دراسات ص ١٤٩).

والحق أن هناك كثيراً من الافكار التي يأخذها كيركجور عن هيجل - ربما عن غير وعي أحياناً - فضلاً عن استخدام المصطلحات، والألفاظ الهيجلية بحرية تامة، وهو - مثلاً - يأخذ من هيجل فكرة أن الذات مركب من المتناهي واللامتناهي، وقوله إن فكرة التناقض أكثر غنى، وأكثر عينية من فكرة الهوية. وليست الوثبة الكيركجورية إلا فكرة أوحت بها الهيجلية حين أراد هيجل أن يبدأ مذهبه دون افتراض سابق، والنتيجة - كما يقول كيركجور - هي أنه لا يمكن البدء دون افتراضات سابقة إلا إذا قمنا بوثبة. وهو يستمد من هيجل أيضاً تعريف المسيحية بأنها ذاتية، وكذلك فكرة العلاقة بين المتناهي والله.. إلخ إلخ.

خلاصة القول: إن كيركجور- رغم مهاجمته العنيفة لهيجل- لم يستطع أن يتخلص من قبضته القوية، ويمكن أن نقول مع «فرنو» إن فلسفة كيركجور هي: «خيبة رجاء فيلسوف من أتباع هيجل لا تزال تلح عليه فكرة المعرفة المطلقة، ويحمل في قلبه الحنين إلى المعرفة في صورة مذهب..».

كيركجور ... وهيجل

موضوع العلاقة بين كيركجور وهيجل من الموضوعات المعقدة غاية التعقيد، رغم ما يبدو عليه من البساطة والوضوح، فقد نجد المؤرخين على إجماع بأن فلسفة كيركجور بأسرها استهدفت هدم الهيجلية [1] وقد يسهل علينا

(١) قارن : إمام عبد الفتاح إمام: «كيركجور في قبضة هيجل» مقال بمجلة الفكر المعاصر - العدد ٦٧ سبتمبر ١٩٧٠.

أن نقول معهم: إن كيركجور يختلف مع هيجل ويعارضه، وإن لجمع من مؤلفاته من الشواهد ما يؤيد هذا القول، لكن ليس من السهل أن نحدد، على وجه الدقة، أين تكمن نقاط الخلاف والمعارضة!

وربما ترجع هذه الصعوبة، فى جانب من جوانبها، إلى أن كيركجور فى كل كتاباته لا يشير على الإطلاق إلى فقرات محددة من مؤلفات هيجل، ونادراً ما يشير إلى نظريات نستطيع أن نقول عنها: إنها تمثل، بوضوح، جانباً معيناً فى المذهب الهيجلى، فمن بين مؤلفات هيجل كلها لا يشير كيركجور بالاسم إلى كتاب «علم المنطق»، وإلى فقرة واحدة من «فلسفة الحق» ، وهو يشير إلى «ظاهريات الروح» بطريقة ملتوية [١]. وترجع الصعوبة، فى جانب آخر، إلى أن الهجمات التى يشنها كيركجور ضد الهيجلية قد تكون موجهة، فى الأعم الأغلب، إلى الجناح الهيجلى فى اسكندنافيا من أمثال «مارتنسن.. Marten-sen» و «هايبرج Heiberg» وغيرهما من المفكرين الهيجليين – أكثر مما تكون موجهة ضد هيجل نفسه؟ فهو مثلاً فى كتابه «مفهوم القلق» فى الفقرات التى يعارض فيها الهيجلية لا يذكر سوى هذين الاسمين [٢]. أما فى كتابه «حاشية ختامية غير علمية»، وهو الكتاب الذى يعتبر عادةً المرجع الرئيسى الذى انتقد فيه كيركجور هيجل – فإننا نجده يتحدث عن «الهيجلية» وعن «أتباع هيجل» أكثر مما يتحدث عن هيجل نفسه [٣].

أما فى اليوميات فإن كيركجور يشكو من الطريقة التى انتشرت بها الهيجلية فى الدانيمارك حيث أصبح كل إنسان يفسرها على هواه! يقول:

«إننى لم اندهش عندما وجدت صانع حذائى يذهب إلى إمكان تطبيقها (يقصد الهيجلية) على تطور الحذاء..!» [٤] والحق أن انتشار الهيجلية فى

---

(١) James Bogen: Remarks on the Kierkegaard-Heel Gontroversy Synthese, Voiume XIII, No.4, December1961.

(٢) قارن ما يقوله «ولتر لورى» فى مقدمته للترجمة الإنجليزية لكتاب «مفهوم القلق» Comcept of Dread من أن هذا الكتاب كان الفرصة الأولى التى سنحت لكيركجور لكى يطلق مدافعه ضد الهيجلية التى نشرها فى الدانيمارك «هايبرج» و «مارتنسن» وغيرهما من الهيجليين..

(٣) - James Bogen : op. cit..372.

(٤) - S. K. Kiekegaard : The Journals, p.34 Trans. by Dru.

أوروبا ابتداءً من العقد الرابع من القرن الماضي، والطريقة التى سيطرت بها على الفكر الغربى قد يفسر لنا - إلى حد ما- المبررات التى حدت بكيركجور إلى شن تلك الهجمات العنيفة - فقد اندفع بعض تلاميذ هيجل فى حماس جارف إلى الزعم بأن «كل من ليس هيجلياً فهو أحمق وجاهل». وذهب آخرون إلى دعوة المفكرين للدخول فى المذهب الهيجلى؛ لأن «الخلاص على يديه» !.. «فلو اطلعت على السر عند هيجل فسوف تجد علاجاً لأوهام العقل، ومعياراً تصحح به أخطاء العالم» [1] بل لقد أدى الحماس الجارف إلى الخروج بالمذهب الهيجلى إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان ! [2] فليس من الغريب، إذن، أن يعلن كيركجور «امتعاضه» من طريقة التلاميذ وتعصبهم فى نشرهم لتعاليم الأستاذ، ولاسيما فى الدانيمارك!

لكن ذلك لا يعنى، بالطبع، أن كيركجور لم يكن يشكو من الهيجلية الأم، وينتقد الكثير من الأفكار الأساسية التى ترتكز عليها، فكثيراً ما كان يشكو من المذهب النظرى المجرد عند هيجل ويتهمه بأنه غير واقعى، ومن هنا فإن رأيه ليس سوى لون من القصص الخرافية الخيالية التى لا تستطيع أن تخبرنا بشىء عن العالم الذى نعيش فيه، أو عن نوع الحياة التى نحياها! - وهو كذلك يعيب على هذا المذهب إغفاله للفرد واهتمامه بالكل! وفضلاً عن ذلك فإن مذهب هيجل، فى نظر كيركجور، عقلانى متطرف فى عقلانيته، جاف ممعن فى جفافه، حتى أنه يهمل جانب «العواطف» ،و «الانفعالات» و «المشاعر الذاتية» التى هى أساسية فى حياة الفرد الوجودى! ومن هذه الاتهامات ، وغيرها، استخلص شراح كيركجور أنه يقف على طرف نقيض مع هيجل! يقول جان فال فى هذا المعنى:

«لقد بين لنا هيجل أن الحقيقة هى الكل: سواء أكانت حقيقة فنية، أم علمية، أم تاريخية، وإنه خلف الشمولات الجزئية يقبع الكل المطلق الذى يحوى فى جوفه كل شىء. أما كيركجور فهو يقول: «أنا لست جزءاً من كل، إننى لا

(١) - W. Wallace : Prolegomena.., p.19.

(٢) قارن فى ذلك كله : إمام عبد الفتاح إمام «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ٣٦٧ وما بعدها. دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩.

أتكامل مع شيء آخر، ولا يشملني شيء آخر! وأنت عندما تضعني في هذا الكل فإنك تفنيني!.. » كما أن كيركجور يذهب - فضلاً عن ذلك - إلى القول بأن المخطط العقلي لهيجل يلغي الإمكان، في حين أن أفعالنا لا يمكن أن تُفهم إلا في عالم يوجد فيه الإمكان.. «فكيركجور يدافع عن الفردية على نحو ما تنفصل عن المجتمع، وعن العقل، كما أنه يدافع عن الإمكان الذي يتميز عن الواقع» [١] غير أن هذا التعارض الحاد الذي يضعه جان فال بين كيركجور، وهيجل يبدو مضللاً إلى حد بعيد. فإذا قلنا عن هيجل: إنه «عقلاني» Rationalist فإننا نستطيع أن نطلق هذه الصفة نفسها على كيركجور. فهما متشابهان في نقاط كثيرة:

- إن كلاً منهما يميز بين «منطق الفهم» - وهو المنطق الذي بواسطته يضع الناس تصوراتهم، ومفاهيمهم عن الأشياء، وعلى أساس قواعده ينظمونها، وبين منطق آخر نستطيع أن نقول عنه: إنه لون من «المنطق الأعلى» يعتقد أنه ضروري لحل مشكلات بعينها.

- وكل منهما يستخدم منطق الفهم بمقدار ما تدعو الحاجة إليه، ومن هنا يكون كيركجور عقلانياً بقدر عقلانية هيجل [٢].

- وكل من هيجل وكيركجور يتخلى (أو يزعم أنه يتخلى) عن منطق الفهم في مراحل متشابهة من تطور مذهبيهما ليستخدم منطقاً جديداً، هو: «المنطق الجدلي Dialectical » الذي لا يستبعد المتناقضات، ولكنه يجمع بينهما.

- وكل منهما يقيم تعارضاً في مذهبه الجدلي، بين الذاتية، والموضوعية ثم يحاول أن يحل هذا التناقض بين الجانبين.

- كل منهما يلجأ إلى «منطق أعلى» يزعم فيه أنه من الممكن أن نجد عن طريقه مركب هذين المبدأين المتناقضين (الذات والموضوع)، ومن هذه الزاوية

---

(١) - Jean Wahl : Existentialism, aprefae in Now Republic, Oct. 1.1945.

(٢) - James Bogen : op. cit. p.375.

فإن هيجل فى رأى بعض الباحثين لا يقل «لا عقلانية» عن كيركجور [١].

ومن الضلال أن نقول: إن كيركجور ينظر إلى الفردية منفصلة عن المجتمع، أو عن التاريخ البشرى؛ فقد كتب مثلاً فى «مفهوم القلق» وأيضا فى كتابه «العصر الحاضر» يقول: إنه من الضرورى أن نفحص علاقة الفرد ببيئته الاجتماعية والتاريخية لكى نفسر الطريقة التى يظهر فيها اغتراب الإنسان عن نفسه، وكيركجورد هنا يصوغ نظرية على نحو ما يفعل هيجل تماماً يشير إليها هو نفسه على أنها تاريخ للروح [٢]

وإذا كنا نتصور أن هيجل ضد الفردية anti - individualist؛ لأنه يعتقد أن «تطور الكل» أكثر أهمية من توكيد الفرد لذاته، أو إثباته لنفسه، وتدعيمه لفرديته، فإن العلاج الذى عالج به كيركجور «الاغتراب الذاتى» كما يتمثل فى شخصية نبى الله إبراهيم - الذى يصفه بأنه فارس الإيمان - يقتضى من الفرد أن يضع نفسه تماماً بين يدى الله بحيث تختفى تلك «الفردية»، و «الشخصية» اختفاءً تاماً! ولاشك أن مثل هذه النظرية هى أيضا معادية للفردية، أو هى «ضد الفردية» بطريقة لا تقل عن نظرية هيجل التى يقول فيها: إن الناس يقبلون طواعية أن يضحوا بحاجاتهم الفردية، ومطالبهم، ورغباتهم الخاصة فى سبيل تطور أبعد للروح! وإذا كان لنا أن نختار من بين هذين الفيلسوفين من يستحق لقب «بطل الفردية» فمن المحتمل أكثر أن نختار هيجل - ذلك لأن توكيد الذات يلعب دوراً بارزاً فى مخطط الأشياء، ولاسيما فى تثبيت وجود الدولة التى هى صورة أكثر تطوراً للروح، أما توكيد الذات عند كيركجور فهو يشكل واقعة هى فى الحقيقة «عدم» أو «لاشىء» أمام الله [٣].

والواقع أن هناك الكثير من النقاط التى يمكن أن نجد فيها تشابهاً واضحاً

---

(١) James Bogen : op. cit. -.

(٢) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p.59 Eng. Trans. by Walter Lourie.

(٣) J. Bogen : op. cit. p.375. -

بين كيركجور وهيجل. فمؤسس الوجودية الحديثة، عندما يعرض علينا فى كتابه «إما... أو» (الجزء الأول ص٢١٧ من الترجمة الإنجليزية) للشخصية التى هى «أتعس إنسان» أو «أشقى رجل». إنما يشرح فكرة هيجل عن «الوعى الشقى» باعتبارها تمثل موقفاً لم تعد فيه ماهية الفرد الواعى لنفسه حاضرة له، لكنها بطريقة ما تقع خارجه، حتى أن مثل هذا الفرد يبرز اغتراباً ثنائياً. ويسطرد كيركجور ليضرب لنا مثلاً لهذا الموقف عندما يعيش شخص ما فى الماضى، أو فى المستقبل دون أن يوفق بين هذه الحياة وبين ذاته الحاضرة [١].

وكذلك يمكن عقد مقارنات أخرى ذات مغزى بين كثير من الأفكار والتصورات عند كيركجور وهيجل: «فالقلق المطلق»، و «الخوف المطلق» الذى تحدث عنه كيركجور يمكن مقارنته بوعى (العبد) فى ظاهريات الروح لهيجل. و«المهمة» التى يتحدث عنها يمكن مقارنتها بالفصل الذى عقده هيجل عن «العمل»، وكذلك يمكن أن نقول إن «فارس الإيمان» عنده يقابل «فارس الفضيلة» عند هيجل ... إلخ...إلخ [٢].

منطق الفهم ومنطق العقل:

لو أننا أخذنا وجهة نظر كل منهما إلى الأشياء، لوجدنا اتفاقاً يستلفت الانتباه، فهما معاً، كيركجور وهيجل، يؤمنان بأن هناك مستويين لإدراك الأشياء: الأول جامد صلب يمثله منطق أرسطو بقوانينه الثلاثة المعروفة (الهوية - وعدم التناقض - والثالث المرفوع) الذى يضع الأشياء فى قوالب جامدة، وقواعد ثابتة محددة، يجعل بينها فروقاً، وفواصل حادة لا تلين.. وهكذا يقتل تدفق الأشياء، وارتباطها، وتداخلها كما يمنع الإنسان من الإدراك الحقيقى للوجود ولاسيما إذا كان وجوداً بشرياً ينبض بالحياة. ومن هنا ذهبا معاً إلى

(١) Howard p. Kainz : Hegel's phenomendogy Part I; p.146-7 The University of Alabama press,1976.

(٢) F.6. Weiss : Recent Work on Hegel, American philosophical Quarterly, volume8, Number3, July1971

رفض الاكتفاء بهذه المرحلة. رغم إيمانهما بأهميتها وبدورها، لكن الوقوف عندها يجعلنا لا نصل إلى قلب الأشياء وماهيتها التى لا تدرك إلا بواسطة منطق أعلى هو المنطق الجدلى، وعلينا الأن أن نسوق كلمة سريعة نفرق فيها بين منطق الفهم (وهو الجامد الصلب)، ومنطق العقل (وهو المنطق الجدلى) على نحو ما يفهمها هيجل أولاً، ثم كيركجور ثانياً:

ينظر هيجل إلى الفهم على أنه مرحلة من مراحل المعرفة تتسم بسمات خاصة منها: إنها المرحلة التى ينظر فيها الإنسان إلى الأضداد على أنها يعاند بعضها بعضاً، وأنها لا يمكن أن تجتمع على الإطلاق. كما أنه يعتقد أن الفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية Dogmatic [1] التى تضع حداً فاصلاً ومتيناً بين فكرة، وفكرة أخرى تعارضها. ونستطيع أن نرى ذلك بوضوح فى هذا المبدأ الصلب «إما ... أو» فالعلم إما متناه أو غير متناه. وهو لابد أن يكون أحد هذين النقيضين. أما الفلسفة النظرية [2]: التى تأخذ بمبدأ العقل، فهى لا تقبل مثل هذه الصيغ الناقصة.. [3] وهذه المرحلة ليست مستقلة، ولا شيئاً قائماً بذاته، وإنما هى «موقف» من المواقف التى يتخذها الفكر البشرى. يقول هيجل: «الفكر من حيث هو فهم يركز على التحديدات الثابتة، ويهتم اهتماماً بالغاً بالفروق والاختلافات الموجودة بين هذه التحديدات، وهو ينظر إلى كل خاصية على حدة، ويعالجها كما لو كانت مستقلة عن غيرها، ولها وجود قائم بذاته... » [4] ويعتقد هيجل أننا عندما نستخدم كلمة الفكر فإننا، فى الأعم الأغلب، لا يكون أمام نظرنا سوى عملية الفهم هذه، أعنى: التهديد،

---

(١) الفلسفة القطعية هى الفلسفة التى تجعل كل فكرة تؤمن بها عبارة عن «معتقد Dogma» وتصر عليه، ولا تقبل مناقشته: فهى فلسفة مغلقة وصاحبها «متزمت» ضيق الأفق ينظر إلى الأشياء بمنظار «إما.. أو» أو كما نقول بالتعبير الشائع كل شىء «أبيض أو أسود» عنده ولا ثالث لهما!

(٢) يقصد بالفلسفة النظرية فلسفة هيجل نفسه، أى الفلسفة الجدلية ذات النظرة الشمولية والتى لا تأخذ بجوانب ناقصة وتترك بقية العناصر.

(٣) Hegel : Encyclopadia of Philosophical Sciences Enq. Trans. by W. Wallace32.

(٤) Ibid,80.

والتقسيم، والفصل الحاد بين الأفكار، وتطبيق قوانين المنطق الصوري عليها، واستخراج التصورات والأجناس والأنواع... إلخ.

ومع ذلك فإن هيجل يذهب إلى أننا ينبغي علينا أن نسلم بدور الفهم، وأهميته في المجالين النظري والعملي على السواء: فالمعرفة في الميدان النظري تبدأ بإدراك الأشياء الموجودة في اختلافاتها المحددة، ويقوم الفكر بالتحليل طبقاً لقانون الهوية (أ هو أ) الذي يعني إشارة كل خاصية إلى نفسها... ويتم الانتقال من حقيقة إلى أخرى على ضوء هذا القانون نفسه [1].

أما في الميدان العملي فالفهم لازم أيضاً، لاسيما في ميدان الأخلاق والالتزام بالقواعد الأخلاقية الصارمة التي لا تقبل التبديل أو التغيير، ولقد أفاض «كانط» في هذا الموضوع، كما أننا نقول عادة: إن الخلق ضروري للسلوك الإنساني، والرجل صاحب الخُلُق رجل «مفهوم» فهو قد حدد لنفسه أهدافاً واضحة يسعى إلى تحقيقها. ذلك لأن من يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه - كما يقول جوته - أن يتعلم كيف يحدد نفسه، أما من يود على العكس أن يفعل كل شيء فإنه لن يفعل شيئاً: ذلك لأن العالم مليء بكثير جداً من الأمور التي تثير الاهتمام: كالشعر، والطب، والكيمياء، والموسيقى والسياسة... إلخ.. إلا أن المرء الذي يريد تحقيق عمل معين لا مندوحة له عن أن يلتزم بنقطة محددة حتى لا يوزع جهده في اتجاهات شتى. ونجد كذلك أن من المهم في أية مهنة السير على خطوات الفهم، ومن هنا كان على القاضي، مثلاً، أن يلتزم بالقانون، وأن يصدر أحكامه طبقاً له دون أن يمنعه من تطبيقه باعث ما. ولقد كان الفهم كذلك، فيما يقول هيجل، عنصراً من عناصر المران والخبرة، فالرجل المحنك لا يقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة، وإنما هو يدرك الأشياء في خصائصها المحددة، بينما نجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يستقر على حال، وكثيراً ما يضيق صدره حين يصل إلى فهم محدد للموضوع الذي

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٢١ وما بعدها. دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩.

يناقشه، أو حين تضع عينيه على نقطة محددة للمشكلة المطروحة أمامه [1].

لكن إذا كان هيجل هنا يحاول أن يبرز ما للفهم من أهمية في توضيح الأفكار وتحديدها، وأن يبين أنه لا غنى عنه في مجال النظر ووضع التصورات، وكذلك في ميدان العمل، ولاسيما ميدان الأخلاق... فإنه لا يقف عند هذا الحد، لا يكتفي بهذه النتيجة، لكنه يستمر فيقول: إن مرحلة الفهم هذه ينبغي أن نتجاوزها لكي نصل إلى مرحلة أعلى هي «منطق العقل» أو «المنطق الجدلي» الذي هو الخطوة التالية التي تبدو فيها جميع الأشياء مترابطة ومتحدة، كل شيء يؤدي إلى الآخر في الحال، فليس ثمة تحديد صارم، ولا استقلال، ولا تقسيم جامد ولا انفصال. وهو يعتقد أن «مرحلة الفهم» تسلمنا، إذا ما تأملناها جيداً، إلى الخطوة التالية وهي مرحلة العقل؛ لأننا عندما نسلم بأن فكرة ما واضحة أو محدودة ومستقلة عن غيرها فإنه من الطبيعي أن نسلم كذلك بأن هذا التحديد ليس مطلقاً ولكنه تحديد نسبي، بمعنى أنه ينفصل عن غيره انفصالاً تاماً، وإنما لابد أن يرتبط به على نحو ما! ذلك لأن «الحد» لابد أن يكون بين اثنين، فإذا ما عرفت شيئاً، وتثبت من «حدوده» فقد عرفت ما وراء هذه الحدود، وهكذا يرتبط الشيء بغيره، ونفس الحد الذي يفصل بينهما هو الذي يربطهما أيضاً! وما يقال عن الأشياء يقال عن الأفكار، فالفكرة الواضحة المستقلة ليست إلا فكرة متناهية، تماماً كالأشياء المتناهية التي تنهار حدودها لتؤدي إلى شيء آخر. ومن هنا ذهب هيجل إلى فكرة شهيرة عنده وهي أن المتناهي يلغي نفسه، ولا يأتي ذلك الإلغاء من الخارج فحسب، بل إن طبيعته نفسها هي التي تتسبب في إلغائه، فهو بنشاطه الخاص ينقلب إلى ضده، فنحن مثلاً نقول: إن الإنسان فان، ونظن أن سبب فنائه يأتي من الظروف الخارجية وحدها، غير أن ذلك خطأ شائع، إذ لو صحت هذه النظرية لكان للإنسان خاصيتان منفصلتان هما: خاصية الحياة، وخاصية الفناء، أما النظرة الصحيحة فهي تلك التي ترى أن الحياة بما هي كذلك تحمل في طياتها

---

(1) Hegel : Ency .90 Z

جرثومة الموت، وأن المتناهي يناقض نفسه، ويتضمن إلغاء ذاته..» [١].

وهكذا نجد هيجل ينتقل إلى المستوى الثاني لإدراك الأشياء وهو النظر إليها على أنها مترابطة، ويتحول كل منها إلى الآخر، وباختصار الاعتراف بأن «الجدل» يسري في أشياء العالم جميعاً، وأنه هو نفسه يمثل المعرفة الصحيحة للعالم يقول: «إنه لمن الأهمية الكبرى أن نتأكد من طبيعة الجدل، وأن نفهمه فهماً صحيحاً، وأن نعرف أن الجدل هو بصفة عامة مبدأ كل حركة، وكل حياة، وكل ما يتم عمله في العالم، بل إنه أيضاً روح كل معرفة علمية حقة...» [٢]. فنحن نجد آثاره في جميع المجالات الجزئية في العالم الطبيعي، والعالم الروحي على السواء: خذ مثلاً حركة الأجرام السماوية، نجد أن أحد الكواكب في هذه اللحظة في مكان ما، ولكنه بالقوة (أو ضمناً) يمكن أن يوجد في مكان آخر، وإمكانية الوجود هذه يحققها الكوكب بالفعل إذا ما تحرك [٣] وبالمثل فإن العناصر الفيزيائية تبرهن على طبيعتها الجدلية، وعمليات التغيرات الجوية تبرهن على ما بها من جدل، وهي في وجودها تدفع الطبيعة إلى الخروج عن ذاتها [٤].

ولكي نوضح الجدل في العالم الروحي ولا سيما في مجال القانون والأخلاق، فإنه يكفي أن نتذكر كيف تبرهن لنا التجربة العامة على أن الحد الأقصى لحالة من الحالات، أو لفعل من الأفعال ينقلب فجأة إلى ضده. وهذا اللون من الجدل وجد بطرق شتى في كثيرٍ من الأمثال: فهناك مثلٌ يقول: «العدل المطلق ظلمٌ مطلق» وهو يعني أنك إذا طبقت حقاً من الحقوق المجردة إلى حده الأقصى، فإنك تقوم بعملٍ خاطىء، ونحن جميعاً نعرف أن الحد الأقصى للفوضى – في

---

(١) المقصود بالمعرفة «العملية» عند هيجل المعرفة الفلسفية فهو يستخدم كلمة العلم لا بمعنى العلم التجريبي، وإنما المعرفة الفلسفية، أو العالم اليقيني، وربما كان ذلك هو المقصود بكلمة العلم في القرآن، في قوله تعالى «وقل رب زدني علما».

(٢) Hegel : Ency .81 Z

(٢) Hegel : Ency 81 Z

(٤) Ibid.

الحياة السياسية - والحد الأقصى للاستبداد يؤدى - عادة - كل منهما إلى الآخر، ونحن نجد الجدل فى مجال الأخلاق فى هذه الأقوال المعروفة جيداً: «الغرور يسبق الانهيار». و «سرعان ما تفل السكين الحادة» و «المفرط فى الخداع والحيلة يخدع نفسه» [1]. ومن هنا نتبين أن كل شىء فى الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية، أم الجسمية، أم العقلية يمكن الجدل فى طبيعته، لأن كل شىء جدلى الطابع عند هيجل، ونحن نعرف أيضاً أن الدرجات القصوى للألم والفرح تنقلب إحداها الى الأخرى، فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع، وغالباً ما يعبر الحزن عن نفسه بابتسامة [2].

أما بالنسبة لكيركجور فهو يأخذ أيضاً هذه النظرية الهيجلية، فهو يرى أن هناك مرحلة يتمسك فيها المرء بالقواعد والقوانين... إلخ وينظر فيها إلى الأشياء «بمنطق الفهم» على نحو ما يفهمه هيجل، أعنى يتمسك بالمبادىء الجامدة، ويكون صارماً قاسياً لا يلين - وتلك عند كيركجور مرحلة الحياة الأخلاقية، أو الرجل الأخلاقى الذى يعيش وفقاً لمفاهيم ومثل عليا أخلاقية، ويرفض أن يتخلى عنها مهما تكن البواعث والدوافع - تماماً مثل موقف القاضى الذى شرحه هيجل من قبل حين يحكم بالقانون دون أن يسمح لأى باعث بالتدخل فى حكمه - ،ورغم أهمية هذه المرحلة عند كيركجور فليست هى نهاية المطاف؛ لأن النهاية «دينية» حيث تسود المفارقة واللامعقول، أعنى حيث تسود «النظرة الجدلية»، ولما كانت هذه النظرة هامة فإن علينا أن نقف عندها قليلاً.

جدل كيركجور وجدل هيجل:

من الموضوعات الرئيسية التى اشتد حولها الخلاف بين كيركجور وهيجل-

(١) ربما كانت هذه الأمثلة غير واضحة بالنسبة للقارىء لأنها مستمدة من التراث الغربى، ولكن هناك كثير من الأمثلة العربية التى تعبر عن نفس فكرة التناقض التى يشرحها هيجل، فهناك مثل يقول : «إذا اشتد الكرب هان» أو «أضيق الأمر أدناه إلى الفرج» و «ما تتم الحيلة إلا على الشاطر» و «العنب إن صح فسد، وإن فسد صح» .. و «الشىء إذا زاد عن حده انقلب ضده». إلخ. هناك أيضاً أمثلة أخرى عامية كثيرة، انظر مثلاً كتاب «الأمثلة العامية» للأستاذ أحمد تيمور (القاهرة ١٩٥٦ طبعة ثانية).

(٢) Hegel : Encyclopadia of Philosophical Sciences81 Z

موضوع الجدل، أو «الديالكتيك». فقد احتفظ كيركجور من هيجل بفكرة الجدل كما يقول لنا جان ڤال [1]. ولاشك أن بين هذين اللونين من الجدل الكثير من أوجه التشابه، لكن كيركجور يصر دائماً على إبراز الفروق، والاختلافات بينهما: «كل شيء يعتمد على جعل الاختلاف بين الجدل الكمى، والجدل الكيفى مطلقاً: إن المنطق بأسره هو جدل كمى، أو هو جدل جهد ما دام كل شيء واحداً، ونفس الشيء (هو هو)، أما الجدل الكيفى فهو يختص بالوجود «البشرى».. [2].

والجدل الكمى الذى يقصده كيركجور هو الجدل الهيجلى الذى يعتمد على مبدأين ينفر منهما كيركجور تماماً. الأول هو الاتصال، فكل شيء عند هذا الجدل- فيما يقول كيركجور - مرتبط بكل شيء آخر، ويسير فى طريق متصل، أما المبدأ الثانى فهو فكرة «الرفع»، أعنى أن التناقض الحاد يزول فى مركب أعلى عند هيجل، والتنافر بين القضية والنقيض يحل فى فكرة جديدة أو يرفع كما يقول لنا هيجل.

ومن الواضح أن ذلك نتيجة طبيعية لما سبق أن ذكرناه فى مقالنا الأول (الشوكة فى الجسد) من أن كيركجور يعبر أساساً عما بداخله من صراع، وعما يستشعره داخل نفسه من تنافر بين الجسد، والروح،وينظر إلى الوجود كله بمنظار عاطفى، وليس ثمة اتصال فى ذلك كله، فالعاطفة بطبيعتها متقلبة، ومتقطعة، كما أن صراعها لا يكشف عن مركب جديد، والتواجد... Exister يعنى كما يقول «جان فال» أن تكون مشبوب العاطفة، وأن تمتلك الخيال والشعور والوجدان. والجدل والعاطفة مرتبطان؛ لأن العاطفة تنقل الوجود البشرى إلى ذلك العمق من أعماق الوجود، حيث يتحد المتناهى واللامتناهى، وهو اتحاد يجاوز الوجود البشرى فنشعر أننا أكثر مما كنا، نشعر أننا لا متناهون: إنها تصل بنا إلى أعلى نقطة فى الوجود، إلى أعمق نقطة فى

---

(١) J. Wahl : Etudes.., p.140.

(٢) S. Keirkegaard : The Journals, p.98 (Fontana Books)

الجوانية، فنشعر بأنفسنا وقد تجاوزنا الأنا، وأننا قد بلغنا اللامتناهي. تلك هي الفكرة التي يريد كيركجور في كل مؤلفاته أن يصوغها: من الوجود إلى التعالي عبر المضيق الذي لا يستطيع أن يعبره إلا شخص واحد فقط [١].

وإذا كان الوجود البشري عاطفة وانفعالاً فهو حركة وصيرورة دائمة، لأن الوجود العاطفي لا يستقر على حال، ومن هنا: «كان الوجود هو الصيرورة، وكان الوجود جدلياً على الدوام، لأنه انتقال من وضع معين إلى وضع آخر [٢]. وتعريف الوجود بأنه حركة، أو صيرورة لا يعني أننا نعرفه بطريقة تصورية لأن الوجود هو الزمان. فالأنا ليست شيئاً موجوداً أو معطى جاهزاً منذ البداية، ولكنها شيء سيوجد، إنها «مهمة» أو عمل une Tache والمهم أن يخلق المرء لنفسه وعياً بوجوده، وأن يحول نفسه حتى يصبح «مسيحياً» (في نظر كيركجور) وأن يعيش التناقضات التي تقول بها المسيحية على نحو ما سنعرف بعد قليل. فما هي صورة هذا الجدل الكيفي الذي يبشر به كيركجور، والذي يعتقد أنه سيحل محل الجدل الكمي الهيجلي؟!

للجدل عند كيركجورد صور شتى، وهي كلها متقاربة، فهو أولاً المبهم أو المزدوج الدلالة L'absutde الذي تنتقل فيه باستمرار من معنى إلى معنى آخر. وهو أيضاً التقاء الأضداد، والمتناقضات مع الإبقاء عليها، وجميع التصورات التي يحدثنا عنها كيركجور، والمقولات التي يرى أنها مقولات ذاتية - هي كلها جدلية: فالأوحد [٣] هو كل فرد يعارض الجميع، لكنه هو نفسه الجميع أيضاً أو هو «الكل» والوثبة جدلية من حيث إنها في وقت واحد الهاوية والفعل الذي نجتاز به هذه الهاوية، «والآن» جدلية فهي مجرد لحظة في الزمان، لكنها يتخذ فيها أعلى وأهم القرارات، وهي نقطة لقاء الأبدي بالزمان، والمفكر الذاتي، أي الفيلسوف الوجودي، رجل يعيش الزمان، لكنه يجاهد، ويكافح، لكي يدرك الأبدي، ولكي يوحد بين الزمان والأبدية، بين المتناهي

(١) J. Wahl : Etudes.., p264.

(٢) Ibid.: p.265.

(٣) الأوحد Unique مقولة من المقولات الوجودية عند كيركجور.

واللامتناهي، وحتى تعبير المفكر الذاتي عن نفسه لابد أن يتم بطريقة متناقضة؛ لأنه سيعبر عن نفسه باستمرار بطريقة غير مباشرة. وقل مثل ذلك في «الإيمان ذاته»: فحركة اللايقين دليل على أننا على علاقة بالله، فهذا اللايقين هو علامة الإيمان.. وحين يكون الفرد غير متأكد من علاقته بالله فإنه في هذه الحالة يكون على علاقة بالله: تعسا لهم أولئك الذين يعتقدون أنهم على علاقة بالله، لأنهم يقيناً (في نظر كيركجور) ليسوا كذلك. وهكذا فإن من يكون على يقين بأنه محبوب لا يعرف الحب حقاً! بدون مخاطرة لا يوجد إيمان، وكلما كانت هناك مخاطرة كان هناك إيمان! والمرء يتخذ القرار – قرار الإيمان – على ارتفاع عشرة آلاف ذراع فوق الماء..![1]. فالإيمان بما أنه قرار ومخاطرة فهو – أساساً – عبادة عن لا يقين ومن ثم فاللايقين هو علامة على يقين الإيمان[2]. وقل مثل ذلك في الأفكار الدينية الأخرى فالخطيئة جدلية لأنها تبعد الإنسان عن الله، لكنها ليست هي نفسها التي تقربه من الله، والخطيئة الأولى لآدم عزلته عن بقية البشر، لكنها وحدت الجنس البشري كله، والله الحي يموت كما تقول المسيحية، والله القوي يهان أيضاً، والله الأبدي يظهر في الزمان: «والحقيقة الأبدية تكشف عن نفسها في ضدها، تكشف عن نفسها فيما يخالف الأبدية، تكشف عن نفسها في وجود زمني، هذا فعلاً مفارقة. وهذا لا يحدث إلا في المعجزة التي يحدثها الله للإنسان»[3].

والمعجزة نفسها جدلية، لأنها تخفي الله، وهي في نفس الوقت دليل على

---

(١) Cite Par : J. Wahl : Etudes ; p.301

(٢) ليس صحيحاً أن يقين الإيمان على اللايقين باستمرار – فهذا اللايقين الذي تحدث عنه كيركجورد يعود في جانب من جوانبه – في رأيي- إلى وضع خاص بالمسيحية وحدها من حيث اعتمادها على معجزات حدثت منذ قرون بعيدة وليست موجودة «الآن» أمام من يريد أن يؤمن بها، ولهذا فليس أمامه الآن إلا أن «يخاطر» بالإيمان بها، وأن يقيم إيمانه على اللايقين..! أما الإيمان الأسلامي فهو يختلف عن ذلك أتم الاختلاف لأنه لا يحتاج إلى هذه «المخاطرة» من حيث أنه يعتمد على القرآن الكريم الذي هو ظاهرة ممتدة على مر العصور، فالتحدي الذي كان قائماً أمام الرجل العربي في القرن السابع الميلادي عند نزول القرآن، وعندما طالب العرب بالإيمان به لأول مرة ما زال قائماً حتى الآن كما هو ! وتلك هي الفكرة الأساسية التي أقام عليها مالك بن نبي كتابه «الظاهرة القرآنية».

(٣) S.Kierkegaard : Journal (Extraits) tome I, p.212.

وجوده! والاختيار يتجه نحو الضرورة، أو هو يتجه وحده إلى عدم الاختيار، «أليس تعبيراً لغوياً فريداً، ومع ذلك عميقاً، أن نقول: هنا لا توجد أية فرصة للاختيار... وأنا - مع ذلك - أختار! وفضلاً عن ذلك فإن المسيحية تستطيع أن تقول لك يجب أن تختار الأوحد الضروري: فأجاب المسيح وقال لها: مرثاً، مرثاً. أنت تهتمين، وتضطربين لأجل أمورٍ كثيرة، ولكن الحاجة إلى واحد.. (لوقا ١٠-٤٢:٤٣) . لكن دون أن يكون هناك مجال للاختيار [١]. والإمكان والضرورة مرتبطان، ووجود أحدهما بدون الآخر يجعل الأنا تقع فى اليأس على نحو ما ذكرنا بالتفصيل فى مقال سابق [٢]. والمهم أنه فى جميع التصورات الوجودية التى صاغها كيركجور يلمع بريق المبهم، لأن كل شيء فى صيرورة، وكل شيء مبهم، أو مزدوج الدلالة، وكل شيء يحوى تناقضاً، والأضداد حولنا فى كل مكان. والسبب واضح بالطبع: أن كيركجور ينظر إلى الوجود نظرة عاطفية فيجد: «أن المرء لا يحصل على ما يرغب فيه إلا عن طريق ضده وبواسطة الخطيئة وحدها يستطيع المرء أن يجد الغبطة[٣]. والمسيحية كلها جدلية، بمعنى أن الإيجابى لا نستطيع أن نصل إليه إلا من خلال السلبى والحياة المسيحية هى حياة مرت بالموت، فالروح تُقْتَل لكى تعيش. «فمن أراد أن يخلص نفسه يهلكها، ومن يهلك نفسه من أجل الإنجيل فهو يخلصها.» [٤]

وفى أعماق الليل يولد الضوء الساطع، وذلك الذى يتعذب، وهو الذى لم يتعذب بما فيه الكفاية، فلابد أن نتعذب بالموت لكى نحصل على الدواء، لكى نحصل على هبة الروح، وليس هناك فى مجال الاعتقاد المسيحى شيء مباشر، وإنما كل شيء يعرف من خلال ضده، الإيجاب عن طريق السلب، والتقاء الأضداد، والمفارقات، والصراع، والتوتر، وازدواج الدلالة.. إلخ، هى كلها موجودة فى المسيحية بشكل يفوق الحصر، حتى أن كيركجور يذهب إلى أن

---

(١) S.Kierkegaard : Journal (Extraits) tome,3 p.335.

(٢) راجع مقالنا «المرض حتى الموت» فى العدد السابق من هذه المجلة.

(٣) The Journals (The Last years) Eng. Trans. by Smith p.210.

(٤) إنجيل مرقص الإصحاح الثامن : ٣٥.

كل ما هو مسيحي يحمل في جوفه عنصراً جدلياً [1]. فكل شيء يحتوي على مفارقة أو التقاء ضدين: «من يرفع نفسه يتضع، ومن يضع نفسه يرتفع» [2] وأيضاً: «كل من له، يعطى فيزداد، ومن ليس له، فالذي عنده يؤخذ منه» [3]. والكمال الأعظم يعرف عن طريق هجره، والتخلي عنه واضطهاده - والحقيقة تُهَان ويبصق الناس عليها [4]. وتعرف العظمة بالانعكاس: فالنجمة التي تتلألأ في السماء تبدو عالية جداً في مكانها لكنها تبدو منخفضة جداً حين نراها على صفحة الماء. وإذا ما وضع المرء نفسه في مكان أقل من العام دل ذلك على علوه وارتفاعه، فعمق تواضعه هو الرمز والدليل على ارتفاع قدره، وهذه الوحدة في الثنائية هي خاصية الروح. والمعجزة ليست هي الله المنتصر، لكنها الله في ضعفه، الله وهو يتعذب (كما تقول المسيحية) الله المتألم الذي هو مفارقة وعثرة - وفي كل مكان سوف نجد لعبة المتناقضات هذه كما يقول لنا جان فال [5]. إن الحضور الكلي لله إنما يرى من خلال عدم رؤيته، أعني بطريق غير مباشر! والسر والوحي، والمحال، واليقين، واللايقين، والغبطة والألم، مرتبط بعضها ببعض برباط لا ينفصم، أو قل إن الواحدة منها لا يمكن أن تعرف إلا من خلال الأخرى، كما أن الجد لا يعرف إلا من خلال الهزل، والمسيح هو النموذج والاستثناء في آن واحد، هو المخلص، والحكم في وقت واحد، وعلى هذه الأرض لا يمكن أن ينكشف الحق إلا من خلال المحال L' aburde والارتباط بالسعادة اللامتناهية لا يمكن أن يكون إلا ألماً. كل شيء ينقلب وينهار، ثم ينتصب قائماً من جديد بغير انقطاع! وظهور الله لا يمكن أن يتم إلا بطريقة فيها مفارقة: «قانون بعد الله، وقربه هو كما يأتي: كلما عبرت الظاهرة، أو دل الظاهر، على أن الله لا يمكن أن يكون

(1) The Journals - Eng Trans. By G. Smith p.284.

(2) إنجيل لوقا الإصحاح الثامن عشر : ١٤.

(3) إنجيل متى: الإصحاح الخامس والعشرون ٣٠ وإنجيل مرقص الإصحاح الرابع : ٢٥.

(4) الإشارة واضحة إلى قول السيد المسيح «أنا الحق» وإلى أن الناس كانوا يبصقون عليه وهو في طريقه الى الجلجثة.

(5) J. Wahl : Etudes ..; p.143-144.

فى هذا المكان، كان معنى ذلك أنه موجود فيه، والعكس كلما عبرت الظاهرة عن أن الله قريب دل ذلك على وجود مسافة بيننا وبينه..» [1] وفى الوقت الذى تأتى فيه المسيحية بأطيب الأخبار، وأروع البشائر: «تعالوا إلىّ ياجميع المتعبين والثقلى بالأحمال وأنا أريحكم..» [2] فإنها تأتى أيضاً بأسوأ الأخبار وأشق الطلبات: «أحمل صليبك واتبعنى» [3] «لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاماً على الأرض، ما جئت لألقى سلاماً. بل سيفاً، لافرق الإنسان ضد أبيه، والأبنة ضد أمها، والكنة ضد حماتها، من أحب أباً أو أماً أكثر منى فلا يستحقنى..» [4] . ولهذا كله كانت مفارقة وعثرة Scandale أمام العقل [5].

لو أردنا الآن أن نلخص الخصائص الأساسية فى الجدل الكيفى عند كيركجور فى مقابل الجدل «الكمى» عند هيجل، فإننا نستطيع أن نحصر هذه الخصائص مع «جان فال» فى خمس نقاط أساسية هى على النحو التالى:

أولاً - الجدل عند كيركجور هو جدل الإنسان الفرد، ولهذا فهو جدل متقطع ملىء بالوثبات، والعزائم، والقرارات ،والمفاجآت، وهو جدل كيفى، ولهذا نراه يتألف من لحظات ليست متجانسة، ومن ثبات، وكيفيات، وتحولات، وتقلبات، شأنه شأن العاطفة، فلم يعد هناك الاتصال الهيجلى، ولم يعد هناك توسط بين اللحظات، بحيث ترتبط كل لحظة باللحظة السابقة، وتمهد للحظة القادمة، وتشكل اللحظات جميعاً فى النهاية سلسلة متصلة الحلقات، وإنما هناك لحظات منفصلة تختلف قوةً، وضعفاً، ودواماً، وبقاءاً. ومراحل الحياة الثلاث التى تحدث عنها كيركجور على اعتبار أن الأقسام الرئيسية تمثل ألوان الحياة

(1) TheJournals (The last years) Eng Trans. by G. Smith p.210.

(٢) إنجيل متى الإصحاح الحادى عشر : ٢٨.

(٣) إنجيل متى الإصحاح العاشر : ٣٨.

(٤) إنجيل متى : الإصحاح العاشر : ٣٤ - ٣٨.

(٥) معنى ذلك أن «منطق الفهم» لا يستطيع أن يدرك المسيحية لأنها ستكون أمامه عبارة عن «مفارقة» بسبب ما فيها من متناقضات لا تتفق مع قوانين المنطق الأرسطى، ولاسيما قانون عدم التناقض الذى يمنع الجمع بين النقيضين، ومن هنا تقف الأفكار المسيحية حجر عثرة أمام «العقل» المجرد الذى يعتمد الهوية والتناقض والثالث المرفوع، فى حين أن العقل الجدلى هو وحده الذى يستطيع فهمها عندما يصل إلى مرحلة الإيمان - الإيمان بالتناقض والمفارقة واللامعقول!

المختلفة، وهى الحسية، والأخلاقية، والدينية - ليست مراحل مرتبطة تمهد كل منها للمرحلة التى تليها. كلا، وليس الانتقال من مرحلة إلى أخرى تدريجياً، وإنما هو يتم عن طريق الوثبة، وتاريخ حياة الفرد لا يسير سيراً طبيعياً مستمراً من لحظة إلى أخرى، وإنما هو يتكون من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال. وكل حركة إنما تكون عن طريق الطفرة، إذ لا يوجد اتصال فى مجال العينى، إن الاتصال لا يوجد إلا عن طريق المجرد ، فالأفكار المجردة هى وحدها التى يمكن جمعها ، والربط بينها وتكوين سلسلة متصلة الحلقات، أما اللحظة النفسية، أو الحالة الانتقالية المشحونة بالعاطفة فإنها لا ترتبط بلحظة سابقة، ولا بلحظة لاحقة.

ويذهب كيركجور إلى أن الأفكار العظيمة (وهذا هو رأى نيتشه أيضاً) لا تظهر إلا فجأة، وهو يشبهها بقفزة الوحش المفترس، ووثبة النسر، وانفجار الإعصار: «يستعد الوحش المفترس فى البداية فى صمت، وليس ثمة بين الحيوانات الأليفة ما يكون فى صمت مماثل..» [1] وهذه اللحظات على الرغم من أنها لحظات عبور من مرحلة إلى أخرى، أو من حال إلى حال فإنها اللحظات التى نشعر فيها أننا أصبحنا أشخاصاً آخرين ولا يمكن مع ذلك أن نلاحظها - أننا نشعر بها لكننا لا نستطيع قط الإمساك بها ، والرجل الجدلى يؤكدها ؛ لأن الوقوف بجوار الفروق، والاختلافات المطلقة والتمسك بها وتأكيدها والعمل على دعمها هى التى تشكل الرجل الجدلى الحقيقى. إن الجدلى الكمى يضع متساويات أو معدلات، أما الجدل الكيفى فهو يضع اختلافات وفروقاً [2].

ثانياً - الخاصية الثانية للجدل الكيفى عند كيركجور هى أنه جدل ذاتى يعبر عن الجانب الداخلى فى الإنسان الفرد. إن كيركجور: «يدرك الجدل على أنه جدل ذاتى، وعاطفى، وليس الجدل عنده مجرد تتابع أفكار، وإنما يرتبط الجدل، والتعاطف وهو يرفع العاطفة إلى أعلى درجة، ويجعلها تلقى حرارتها بكثافة عالية فى نفس الوقت الذى يولد فيه العاطفة ويستثيرها ، ولدينا فى

---

(١) Cité par Jean Wahl : Etudes p.144.

(٢) Ibid: p.145.

الجدل الغنائى الذى عرضه كيركجورد فى كتابه «الخوف والقشعريرة» خير مثال على هذا اللون من الجدل [١].

والواقع أنه من المستحيل أن يوجد الفرد، وأن يفكر فى وجوده دون أن يعبر عن عاطفة ما، لأن الوجود - كما يقول لنا كيركجورد مراراً - عبارة عن «تناقض هائل»، والموجود الفرد يعيش هذا التناقض، وهو لهذا مشحون عاطفياً بكثير من الأفكار، لكنها هى نفسها أفكار «ملتهبة»، أى ذاتية وليست موضوعية: «ولقد أخطاء القرن التاسع عشر، ولاسيما هيجل، حين فصل بين الجدل والتعاطف، واحتفظ بالتعاطف للشعور وحده، وحرم الشعور من الجدل، كما حرم الجدل من حركة العاطفة، وجعل العقل هو وحده الجدلى، والحركة المنطقية - وهى حركة مجردة تماما - حركة جدلية... [٢].

ثالثاً - الخاصية الثالثة للجدل الكيفى عند كيركجور هى أنه جدل لا تخل فيه المتناقضات ولا يلغى الصراع بين الأضداد فى مركب أعلى كما هى الحال فى الجدل «الكمى» الهيجلى! فليس هناك رفع Aufhebung وإنما الجانب الداخلى فى الإنسان مرجل يغلى دون أن يكف لحظة واحدة عن الغليان، والموجود الفرد يعيش دائماً فى توتر مرعب، وهو لا يختار أحد النقيضين، ولكنه يختارهما معاً: إنه يختار «وحدة» هذين المتناقضين فى تناقضهما ذاته، ويتمسك بهما معاً. بهذا المعنى تكون المسيحية حين تحقق وحدة الأضداد هى القمة التى يصل إليها الجدل، ونستطيع أيضاً أن نقول: إن الجدل الكيفى عند كيركجور يحتفظ دائماً بالإحساس بالإثم والخطيئة، والجدل الكيفى يحتفظ بهذه الفكرة، لأنه جدل وجودى، وهو يواصل الاحتفاظ بها لأن الأضداد فيه لا تختفى، والصراع لا تخف حدته، ونحن هنا نجد فكرة الذاتية، وفكرة وحدة المتناقضات مرتبطين، فالعاطفة ترتبط باستمرار بالفارقة [٣].

رابعاً - والخاصية الرابعة للجدل الكيفى عند كيركجور فى مقابل الجدل

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid: p.146.

الكمى الهيجلى - هى أن الجدل ليس هو المطلق: إن الجدل ليس له أصل فى ذاته، وليس هو نفسه غاية، ولكنه وسيلة فحسب. إنه يقودنا نحو المطلق. وهكذا لا يفسر الجدل بأفكار محايثة وإنما يفسر بدفعة آتية من الله.

وهكذا يدور الجدل بين حدين: الوجود، والمطلق. ومن هنا جاءت تلك الصيرورة، وذلك الجهد الذى لا ينقطع للجدل عند كيركجور، وهو لن يصل أبداً إلى الطمأنينة التى ينشدها الفيلسوف الهيجلى فى الفكرة الشاملة.

خامساً - إذا كان كيركجور ينقد باستمرار فكرة النفى Negation الهيجلية، فإن فكرة الجدل عنده - كما هى الحال عند هيجل - مرتبطة بفكرة النفى أو السلب. صحيح أنه يقول: «إن النفى هو ميترجاك [1] Maitre Jacques فى الفلسفة الهيجلية، على اعتبار أنه حذف ووضع فى آن واحد، أو سلب وإيجاب فى نفس الوقت، فهو أشبه «بميترجاك» فى قصة موليير الشهيرة. لكننا لا نعدم فى الواقع أن نجد فكرة السلب قائمة، فى قلب الجدل الكيركجورى. وإن كان كيركجور يفسرها تفسيراً ذاتياً عاطفياً: «فالنفى هو هذا الضيق الأبدى للفكر، والذى لا يستطيع الفكر أن يوقفه لحظة واحدة؛ لأنه هو الذى يحركه..» لكن النفى عنده يرتبط بالذاتية، فالسلب هو تحديد وتعيين للذات من حيث هى حرة، وهو مهماز الذاتية: والروح، والزمان، واللامتناهى، هى كلها تصورات سلبية، والمفكر الذاتى هو ذلك الذى يعرف سلبية المتناهى، وفى الخطيئة يشعر المفكر الذاتى بالسلب إلى أقصى حد. لكن كيركجور يلح على أن السلب ينبغى ألا يختفى فى الإيجاب. ينبغى ألا يرفع «بالمعنى الهيجلى» للكلمة، بل ينبغى أن يكون قائماً باستمرار، حاضراً لا ينقطع فى قلب الإيجابى، وهو موجود فى صورة الوعى الحاضر بالخطيئة، وفى صورة غفران الخطايا، وفى صورة اللايقين، وكذلك فى صورة اليأس [2].

(١) «ميتر جاك» شخصية من شخصيات مسرحية موليير الشهيرة «البخيل» حيث كان يعمل سائقاً لعربته، وطاهياً فى وقت واحد ويريد كيركجور أن يقول: إن النفى عند هيجل يقوم مثله بوظيفتين فى آن واحد: الحذف والاحتفاظ، أو السلب والإيجاب.

(٢) J. Wahl : Etudes ...; p.148.

هذا هو الجدل الكيركجوري باختصار شديد، ونحن نجد فيه الكثير من الأفكار الهيجلية التي لم يشأ كيركجور أن يعترف بها، وربما كان أهم ما أبرزه جدل العواطف عنده هو أن العقل الجدلي لا يخلو من عنصر «لا معقول» أو عنصر رومانتيكي أو جانب عاطفي. لكن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كيركجور هو أنه اكتفى بهذا الكشف، و «قبع» في اللامعقول، والخلف، والعبث! إن القلق كما يقول لافل L' Lavelle بحق، ينبغي أن يكون عاملاً يثير ويوقظ البحث عن حل، لا أن يكون هو نفسه حلاً. وإذا كان كيركجورد قد ركز على الدور اللامعقول، وعلى المفارقة، وازدواج الدلالة، وما في العاطفة من تناقض، فلاشك أنه أيضاً حاول تفسير ذلك كله تفسيراً عقلياً. وهذا واضح من حديثه مثلاً عن «مفهوم القلق»، أو عن مقولات دينية، أو روحية، حتى أننا نجد أحد شراحه المتحمسين، ولتر لورى W. Lowrie يقول «إنني كنت أود من صميم قلبي ألا يعبر عن آرائه بمصطلحات الفلسفة الكلاسيكية» [(١)].

ويقول جوليفيه: «ليس هناك شك في أن دعوة كيركجور إلى اللامعقول كانت صدى لما يعتمل في نفسه من صراع بين الميل العقلي، والتحليل الدقيق دقة مذهلة والذي كان يسعى رغم ذلك إلى إلقاء مجموعة من الأسرار الغامضة في صورة «المفارقة» و «اللامعقول» - وبين رغبته العميقة في إخضاع العقل للإيمان: «ذلك العقل الذي ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجور، وهذا الصراع يمكن ملاحظته في المصطلحات الكثيرة التي تزخر بها مؤلفاته..» [(٢)].

مشكلة الذات بين كيركجور وهيجل:

ليس الجدل هو الموضوع الوحيد الذي يمكن أن تعقد فيه مقارنة بين الفكر الهيجلي، والفكر الكيكجوري لنستشف مدى تأثر المفكر الوجودي بما قاله عملاق الفكر الألماني، وإنما يمكن عقد مقارنات ذات مغزى بين كثير من الأفكار والتصورات عند هيجل وكيركجور: فما يقوله الأخير عن «القلق

(١) An Introduction to Sickness Unto Death, Anchor Books, N. Y.1954.

(٢) R. Jolivet : Introduction to Kierkegaard, p.,53 Eng. Trans. by Frederick Muller, London,1950.

المطلق»، و «الخوف المطلق» يمكن مقارنته بوعى العبد فى ظاهريات الروح لهيجل. ونظرية كيركجور فى اليأس يمكن مقارنتها «بالوعى الشقى» عند هيجل. و «المهمة» التى يتحدث عنها كيركجورد يمكن مقارنتها بالفصل الذى عقده هيجل عن «العمل»، أو «فارس الإيمان» عند كيركجور يقابل «فارس الفضيلة» عند هيجل، وكذلك أقوال كل منهما عن «البراهين التاريخية»... إلخ وجميع هذه المقارنات تدل بطريقة مباشرة - كبرت أو صغرت - على احتمال التأثير المباشر الذى أحدثه هيجل فى كيركجور [(١)].

لكن المقارنة التى تلفت النظر لأهميتها الشديدة، ولخطورتها أيضاً، هى التى ينبغى أن تعقد بين ما قاله كيركجور وهيجل عن الذات البشرية، وهى تستحق أن نفرد لها بقية هذا المقال لما لها من أهمية خاصة:

لقد حاول كيركجور أن يلخص فى كتابه «المرض حتى الموت» حالات بشر يقول عنهم إنهم ليسوا «ذواتاً»، ويناقش مشكلة هؤلاء الناس ويتساءل عما إذا كان من الممكن نظرياً أن يكونوا «ذوات»، ثم كيف يمكن - من حيث التطبيق العملى - أن يتحولوا إلى ذوات بالفعل..؟! ومن هنا فإن المشكلة التى يلخصها كيركجور فى هذا الكتاب، بل وفى جوانب كبيرة من فلسفته - يمكن تلخيصها فى هذا السؤال:

كيف يمكن للإنسان أن يتحول إلى ذات...؟!

ويمكن أن نقول: إن هذا السؤال يساوى منطقياً سؤالنا: كيف يمكن للإنسان أن يتحول إلى عازف كمان؟ أو كيف يتحول الطفل المصاب بالربو إلى طفلٍ سليمٍ معافى؟! أو كيف تتحول اليرقة إلى فراشة..؟!

والواقع أنه لا يمكن أن يطرح هذا اللون من الأسئلة عن الذات، اللهم إلا داخل سياق نظرية تستخدم لفظ الذات Self استخداماً فنياً لتعطيه معنى فلسفياً خاصاً. ويبدو أن النظرية التى يستخدم كيركجور لفظ الذات بناءً عليها هى نظرية هيجل!

(١) Recent Work on Hegel by Frederick G. Weiss and Howard p. Kainz - American Philosphical Quarterly, Volume8 Number3. July1971.

لقد سبق أن ذكرنا فى مقالنا السابق إن الذات عند كيركجور مركب من عاملين أحدهما: لا متناه، وأبدى وحر. والثانى متناه وزمانى وضرورى. وهو أحياناً يصف هذين العاملين «بالذاتية والموضوعية» ومعروف أن كلاً منهما يستبعد الآخر ويعانده. ومن ثم فإن القول بأن «الذات موجودة»، أو أن الإنسان يصبح ذاتاً، يتضمن تناقضاً داخلياً. وعندما يسأل كيركجور كيف يستطيع الإنسان أن يصبح ذاتاً فإنه يسأل: كيف يستطيع أن يتألف من الموضوعية والذاتية؟! وكيف يمكن حل الصراع بينهما..؟! إننا إذا ما أخذنا بقانون التناقض الذى يقول به منطق الفهم - كما سبق أن رأينا - كان من المستحيل تحقيق مثل هذا المركب، فكيف يحل الصراع ويرفع التناقض؟!

إن سؤال كيركجور حول الذات لابد - لفهمه - من أن يوضع فى إطار نظرية فلسفية معينة، إذ من الواضح أنه يفترض مقدماً هذه النظرية، لأنه يترك الكثير من المصطلحات التى يستخدمها بغير شرح: كالروح، والوعى، والأبدى واللامتناهى.. إلخ معتمداً على أن ذلك معروف سلفاً فى هذه النظرية! وهذه النظرية لا نجدها معروضة على نحو كامل فى مؤلفاته، وإنما نجده يستخدم مصطلحات هيجل بحرية كاملة، لأن النظرية التى تفترضها مشكلة الذات هى نظرية هيجل التى تصبح فيها مشكلة كيركجور واضحة ومعقولة، وبدونها يصعب فهمها أو هضمها [1].

والمبدأ الذى ترتكز عليه النظرية الهيجلية - أساساً - هو أن هناك نشاطاً عقلياً يسير فى طريق التطور لكى يصبح على وعى بذاته، فالوعى الذاتى هو هدف النشاط العقلى. وهذه النظرية تصف كل موضوعات الكون بأنها تمثلات أو تجليات للعقل، فقد أنشأها العقل نفسه، كما تصف الأحداث بأنها فترات فى مسار العملية التى يظهر بها العقل، أو يصبح بواسطتها على وعى بذاته وسط هذه التجليات التى أحدثها. وداخل مثل هذه النظرية يكون هناك معنى لقولنا: إن الذات حالة للوعى، وإن جميع خبرات أى إنسان لا يكون لها معنى - عند

(١) Remarks on the Kierkegaard Hegel Controversy by JAmes Bogen, Synthese Vohime XIII, December1961.

هيجل - إلا بمقدار ما تؤدى إلى حالة للوعى يتعرف فيها على نفسه: «إن الميكانزم الأنطولوجى والإبستمولوجى الذى استخدمه كيركجور لصياغة مشكلة الذات بلغة الصراع بين الذاتية والموضوعية، يحمل ملامح شبه صارخة مع النظرية التى استخدمها هيجل عندما صاغ نفس المشكلة... إذ يذهب هيجل إلى أن العقل لكى يصبح وعياً بذاته لابد أن يزود بموضوع ابستولوجى لوعيه الذاتى، فالعقل فى ذاته an Rich هو نشاط حر على نحو مطلق بغير خصائص محددة، وهو بما هو كذلك لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة أو الوعى [١]. ذلك لأن معرفة أو وعى ما ليس له خصائص يرادف معرفة لا شىء، أو الوعى بالعدم! إن كل ما يمكن أن يقال عن العقل فى ذاته هو أن له وجوداً، لكن الوجود بغير تحديد وبلا تعيين هو تجريد أجوف يتحول مباشرة إلى عدم.. وهكذا فإننا لا نعرف الأشياء إلا عن طريق تحديدها: «والشىء لا يكون على نحو ما هو عليه إلا بفضل حده» ومن ثم فإن العقل لكى يصبح موضوعاً لوعيه الذاتى لابد أن تكون له خصائص محددة بأن يجد لنفسه تحديدات، وإذا كانت «الصورة العليا للفكر هى الحرية..» فإن ذلك الجانب من النشاط العقلى الذى يؤلف الفرد الجزئى «فى ذاته» يحقق الشرط السابق بأن يدخل فى علاقات مع الأشياء، ،مع غيره من الناس (أعنى مع الجوانب الأخرى للنشاط العقلى) وخلال هذا النشاط تصبح حريته محددة [٢].

وإذ ما حددت الأشياء الأخرى (سواء أكانت أشياءً أو بشراً) حرية الفرد فإنها بذلك تحدد بالضبط ما هو عليه على نحو جزئى. ومن خلال التحديدات التى يتزود بها على هذا النحو فإن الفرد يصبح شيئاً ما - شيئاً جزئياً له خصائص معينة [٣].

(١) لأن المعرفة تحتاج إلى موضوع محدد له خصائص معينة، أما النشاط العام الذى يخلو من كل تحديد فهو أقرب إلى العدم - قارن كيف يتحول الوجود المطلق إلى عدم مطلق كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ١٦٩ وما بعدها.

(٢) Ibid.

(٣) لأن الحرية المطلقة هى حرية العدم، أو هى إرادة التدمير كما يسميها هيجل لأنها تكتسح أمامها كل شىء يحد من إرادتها، ومن ثم لا تبنى شيئاً قط، وأما الحرية الحقيقية فهى «التحدد الذاتى» الذى يعنى أيضاً الاستقلال.

ولقد عبر كيركجور عن نفس هذه الفكرة فى صورة شعرية فقال: «عندما يسمع المرء صوت الريح فى منطقة جبلية يوماً بعد يوم بغير تغيير. فقد يميل- ربما للحظة - إلى تجاهل نقص المماثلة، ويقارن بينها وبين الحرية البشرية [١]. وربما يعتقد أن هناك لحظة أتت فيها الريح غريبة إلى هذه المنطقة، وهى التى ظلت لعدة سنوات تتخذ من الجبال مقراً لسكانها... فتندفع بقوة، وعلى نحو خطر فى الشقوق، والكهوف مطلقة تارة صرخة حادة حتى لترتعد هى نفسها منها، وتارة أخرى زمجرة مكتومة تجعلها هى نفسها تهرب، وتارة ثالثة تنخرط فى نوبة بكاء دون أن تعرف هى نفسها من أين جاءت، وتارة رابعة تتنهد، تنهيدة تخرج من كرب الهاوية. وتارة خامسة تنتابها نوبة من المرح والبهجة الشعرية - إلى أن تكون قد تعلمت أن تعرف وسائلها - إلى أن تجمع ذلك كله وتجعله ينسجم فى لحن تعزفه يوماً بعد يوم بغير تغيير. كذلك تفعل حرية الفرد: فهى تسير على هواها، وتضرب خبط عشواء وسط ممكناتها مكتسبة هذه المرة إمكاناً، وتلك المرة إمكاناً آخر، لكن إمكانية الفرد لا تريد أن تسمع.. إنها تريد أن ترى.. والفرد لا يريد أن يرى أويسمع إلا مع الشجن Pathcs والتعاطف. لكن علينا أن نلاحظ أنه لا يريد أن يرى أو أن يسمع إلا نفسه» [٢].

وهكذا تنشأ مشكلة الذات بسبب أن الفرد رغم أنه يصبح شيئاً عينياً ومحدداً فإنه لا يزال يحتفظ بقدرته على التخيل، وبقوة الرغبة، فيعتقد فى نفسه شيئاً مختلفاً أتم الاختلاف عما أصبحه (أعنى لا يزال يحتفظ بذكرى الريح التى تجوب الآفاق بغير تحديد). وهكذا يفشل فى أن يتحد مع ذلك العينى الذى أحدثته فى العالم أفعاله وعلاقاته مع الآخرين.

لكن هذه الفكرة - فى الواقع - ليست خلقاً كيركجورياً خالصاً، وإنما هى

(١) واضح أنه يريد أن يقارن بين الحرية البشرية التى لم تتحدد بعد، بين الريح التى تهب على المنطقة بصفة عامة، ثم تحددها الشقوق والكهوف، وهى نفس الفكرة الهيجلية لكن فى صورة شعرية.

(٢) S. Kierkegaard : Repetiton Eng. Trans. by Walter Lowrie pp.44-5 (Princeton,1946).

فكرة هيجلية قلباً وقالباً، ولقد سبق أن عرضها هيجل فى «فلسفة الحق» عندما ذهب إلى أن الوعى الذاتى يعرف نفسه على أنه:

١ - قوة تجريد (تستطيع أن تجرد نفسها) من كل شيء معين.

٢ - جزئى ذو مضمون محدد... [١].

وهذا يعنى أن الفرد عبارة عن «ذات» وموضوع أيضاً، فهو ليس ذلك الموضوع المتعين الذى نشأ من تحديدات مفروضة على نشاط حر غير محدد، إنه كذلك ذلك النشاط الحر غير المحدد: «القدرةعلى التجريد من أى شيء».

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم مناقشة كيركجور لموضوع اليأس Despair فى كتابه «المرض حتى الموت» وهذه المناقشة التى تعتمد على تفسير ثنائى مماثل لطبيعة الفرد، وهذه الثنائية هى التى تجعل من الممكن أن يكون هناك يأس بسبب «نقص التناهى»، أو بسبب «نقص اللاتناهى» وكذلك بسبب نقص (الإمكان). وهو الموضوع الذى عرضنا له فى المقال السابق. فعند كيركجور أن الفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه كشيء أكثر من مجرد موضوع معين ليس «ذاتاً»، وهو فى ذلك أشبه بالفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه على أنه شيء أكثر من ذات حرة. والسبب أن الفرد فى ذاته (أو ذلك النشاط الحر الذى يشبهه كيركجورد بالريح فى الوادى) عبارة عن نشاط حر، لابد له أن يصبح موضوعاً على نحو ما يصبح ذاتاً أيضاً، أعنى لابد بطريقة ما أن يوفق بين هذين الجانبين من طبيعته [٢] وعلى هذا النحو يمكن أن يكون هناك معنى لقول كيركجور: إن الموضوع «متناه» و «زمانى» و (ضرورى). فالموضوع متناه بمعنى أنه محدد بواسطة موضوعات أخرى، وهو (زمانى) لأنه موضوع تجريبى يخضع لتحديدات الزمان، وهو «ضرورى» لأنه ما تصنعه به قوانين العالم التجريبى، والتاريخى الذى «وضع» فيه.

---

(١) Hegel : The Philosophy of Right Eng. Trans. by T. M. Knox p.23.

وقارن ترجمتنا العربية لأصول «فلسفة الحق» ص ١١٤.

(٢) James Bogen : op. cit. p.381.

كما يتضح أيضاً، في ضوء هذه النظرية الهيجلية، كيف أن مفهوم الذات مفهوم سلبي أكثر منه إيجابياً، فالفرد يصف نفسه - كذات - بمجموعة من الخصائص، والسمات، والصفات... إلخ السالبة أو التي لا يملكها، كأن يقول مثلاً : إن معنى كوني ذاتاً هو أنني لست جسداً ولست موجوداً زمانياً (وبالتالي فأنا - كروح - خالد)، ولا أخضع لأية قوانين موضوعية (ومن ثم فالذات حرة وليست ضرورية) - والذات لا متناهية، بمعنى أنه لا حدود لخصائصها.

خلاصة القول أن كيركجور عندما طرح هذا السؤال: «كيف يصبح الإنسان ذاتاً -؟!» أي كيف يصل الانسان إلى حالة الوعي التي يحل فيها التعارض بين الذاتية والموضوعية - فإنه افترض النظرية الهيجلية، ولا يمكن أن يكون لسؤاله معنى إلا في سياق هذه النظرية وبالاعتماد على كثير من أفكارها الرئيسية..!

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، ولكننا نجد أن دراسة كيركجور لمشكلة الذات تشبه دراسة هيجل من زاويتين:

الأولى: من حيث إن كيركجور عندما فسر العملية التي يتحول بها الفرد إلى ذات، ذهب إلى أن الفرد يسير في مراحل من التطور تشبه المراحل التي وصفها هيجل تماماً. بل إن المرحلة التي يقال لنا إن الفرد يصبح فيها ذاتاً هي واحدة من المراحل التي تحدث عنها هيجل!

الثانية: إن كيركجور يتبنى موقفاً هيجلياً عندما يتخلى عن الاستدلال المنطقي حين تواجهه مشكلة صيغت بطريقة تجعل من المستحيل حلها منطقياً.

المرحلة الأولى في تطور الذاتية يسميها كيركجور «بالمرحلة الجمالية»، أو «المرحلة الحسية». والفرد فيها يتجاهل الجانب الذاتي من طبيعته، فيحاول أن يوجد نفسه مع الجانب الموضوعي أو مع الجسد، ولهذا يكون حسياً شهوانياً شرهاً... إلخ.

أما المرحلة الثانية فيسميها كيركجور: «بالمرحلة الأخلاقية» التى يشكل فيها الفرد عن نفسه تصوراً بوصفه ذاتاً ويحاول أن يوجد نفسه مع الجانب الذاتى من طبيعته ويهمل الجانب الموضوعى.

والفرد الجمالى يعتبر موضوعاً تجريبياً، تحدده قوانين الطبيعة، والبيئة، والظروف التاريخية، والاجتماعية، والأوضاع السياسية، والاقتصادية. أما الفرد الأخلاقى فهو يتصور نفسه على أنه «نفس» تحددها القوانين الأخلاقية التى لابد أن يسلك طبقاً لها حتى ولو أدى ذلك إلى أن يفقد ما يحتاج إليه هو نفسه بوصفه موضوعاً.

ويذهب كيركجور إلى أن حركة السير من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية هى حركة جدلية Dialectical Movement ومن الواضح أنه يستخدم كلمة الجدل هنا بالمعنى الهيجلى لهذا المصطلح، فالعملية التى يصفها تجعل المراحل الجمالية تنقلب إلى ضدها. وحركة السير هذه - كالحركات التى يصفها فى ظاهريات الروح من القضية إلى نقيضها - هى النتيجة الطبيعية للصراع بين الذاتية والموضوعية التى هى ملازمة لطبيعة الصورة الجزئية للحياة.

وصفات الفرد الجمالى عند كيركجور تذكرنا بتفسير هيجل لبداية مرحلة الوعى الذاتى التى يصبح فيها الفرد واعياً بالجانب الموضوعى من طبيعته، وبالقوانين التى تحددها بوصفها موضوعاً من موضوعات العالم التجريبى. ويسمى هيجل هذه المرحلة باسم «الوجود المباشر» - ومما له مغزى أن يستخدم كيركجور لفظ «المباشر» ليصف به المرحلة الجمالية فى كتابه «المرض حتى الموت» [1].

أما المرحلة الجمالية التى يتصور فيها الفرد نفسه على أنه «نفس Soul» فهى تشبه جداً تلك المرحلة من مراحل تطور الوعى الذاتى عند هيجل والتى يسميها «الوعى المنسحق بسبب الندم». ولاشك أن الذات الموضوعية هى

(١) قارن الترجمة الإنجليزية السابقة للكتاب «المرض حتى الموت» ص ١٥٨.

الفاعل القادر على تنفيذ نوايا الذات الأخلاقية، لكن الفعل الأخلاقى يقتضى التضحيات التى لا تستطيع الذات الموضوعية (أى الحسية) أن تقوم بها. وإلى هذا الحد فإن القواعد الأخلاقية تتناقض مع القوانين التى تشكل الموضوعية. (كما هى الحال مثلاً عندما تطلب منى الأخلاق أن أكبت الغريزة الجنسية التى هى جزء من الجانب الموضوعى فى الطبيعة البشرية - وباختصار... إن الكائن الأخلاقى يتعارض مع الكائن الحيوانى فى الإنسان) فالفعل الأخلاقى قد يقتضى تدمير الطبيعة الموضوعية الحيوانية للفرد فى حين أنه يفترض مقدماً وجود الفرد كموضوع طبيعى. وهكذا يصل الفرد الأخلاقى إلى اعتبار ذاته «نفساً» واقعة فى شراك الجسد، فى عالم لابد أن يحاول تخليص نفسه منه، دون أن يدرك أن هذا الخلاص يدمر أحد المبادىء التى تتطلبها الذات.

والمرحلة الأخلاقية عند كيركجور، و «الوعى النادم» عند هيجل، يعتبران من المراحل الهامة والحاسمة فى تطور الذات البشرية ما دام الفرد فى تلك المرحلة تتكون لديه معرفة عن طبيعته الموضوعية (أو الجانب الحيوانى فيه)، وكذلك فكرة عن طبيعته الذاتية (أو الجانب الأخلاقى فيه)، وعلى هذا النحو يدرك مدى حاجته إلى حل الصراع بين هذين الجانبين، كما يتحقق من أن هذين العنصرين لازمان، ولا يستطيع أن يتحرر أى منهما عن الآخر. وفضلاً عن ذلك فإن كلاً من كيركجور وهيجل قد صاغ المشكلة التى يواجهها الفرد فى تلك المرحلة من تطوره بطريقة تجعل من المستحيل بالنسبة له حلها منطقياً. فإذا كانت الذات بحكم تعريفها «ما ليس الموضوع» - أى أنها بحسب تعريفها تعارض الموضوع - فكيف يمكن إزالة التعارض بينهما؟!

أما هيجل فإنه بدأ بفحص «مشروعية المنطق» بدلاً من فحص مشروعية المشكلات والحلول المقدمة والتى تبدو مستحيلة منطقياً. ومعالجته لمشكلة الذات تقتضى «مركباً» يزول فيه التعارض بطريقة ما بين الذات والموضوع؛ ولهذا فإنه يرفض «منطق الفهم» كما سبق أن ذكرنا على أساس أنه لا يسمح

بصياغة مثل هذا المركب، ويلجأ إلى ما يعتقد أنه منطق أعلى، أو منطق جديد (هو المنطق الجدلي) يعتقد أنه قادر على حل مشكلة الذات.

ويسير كيركجور في خط مماثل، إذ يعتقد أن حل مشكلة الذات يقتضى من الحياة الأخلاقية أن تكون لها قيمة جمالية، كما يقتضى من العالم الجمالى أن يتحدد أخلاقياً. ويعتقد كيركجور أن ذلك ممكن من «الناحية الوجودية» مستحيل من الناحية المنطقية. ولكنه يعتقد أن هذا الإمكان خاص بالله وحده وليس بالنسبة للإنسان. ففى مذهب كيركجور نجد أن «المركب» لا ينجزه إلا الله، ولا يكون ممكناً إلا بالنسبة لله، والله عنده موجود مفارق يرتبط به الفرد ارتباط المخلوق بالخالق. أما هيجل فيعتقد أن العقل الكلى محايث، ويرتبط به الفرد ارتباط الجزء بالكل. ومن ثم فإن مركب هيجل ينجزه العقل، ولا يجوز التفكير فيه إلا بمنطق العقل وحده (العقل الجدلى بالطبع) وعند هذه النقطة يفترق المذهبان.

إن نشاط العقل الكلى السارى فى الكون يتجه إلى أن يصبح موضوعاً متعيناً لتأمل ذاته، وإلى أن يعرف ذلك الموضوع على أنه نفسه. والفرد، بوصفه موضوعاً، هو جزء صغير من موضوع الوعى الذاتى للعقل. والفرد، بوصفه ذاتاً، يقدم للعقل معرفة ضئيلة عن ذاته بأن يعرف العالم الموضوعى. والفرد من حيث هو فرد لا يستطيع أن يصبح ذاتاً، ولكنه بوصفه جزءاً من العقل، يستطيع أن يصبح جزءاً من ذات شاملة.وهذا هو معنى إنجاز الذات عند هيجل [1]. فالعقل يحل التناقض بين الذاتية والموضوعية بأن يحول طبيعته الموضوعية إلى شىء تستطيع الذاتية أن تتعرف على نفسها فيه. والعملية التى يصبح العقل، كموضوع، بواسطتها تمثلاً يعكس طبيعة العقل، كذات، - هذه العملية هى عالم التاريخ [2]. ولهذا فإن هيجل يناشد «الوعى النادم» أن: «يتخلى عن علاقته بالمثل الأعلى الذى لا شكل له... ويقيم علاقة باللامتغير بوصفه شيئاً ذا طبيعة محددة [3] وهكذا لا تكون الذات ممكنة عند هيجل

(1) Hegel : Phenomenlogh of Mind Eng. Trans. By Baillie, p.89, p.130.

(2) Hegel : The Philosophy of Right p.16.

(3) Hegel : Selections p.86.

إلا فى سياق تاريخى ينتهى بخلق دولة يعيش فيها الناس جميعاً فى تناغم وانسجام طبقاً للقوانين التى تحدد بدقة دورها العام. وعندما يعتبر الفرد نفسه، فى مثل هذه الدولة، جزءاً منها بدلاً من أن يعتبر نفسه وجوداً خاصاً قائماً بذاته مستقلاً عن غيره، فإنه بذلك يعتبر نفسه جزءاً من العقل، بدلاً من أن يكون روحاً فردياً أو جسداً فرداً، إنه بذلك يحقق ذاته كجزء من الذات الشاملة.

أما الذات عند كيركجور فإنه لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال فاعلية الله وتدخله المباشر، وليس بواسطة الفرد نفسه، ولا بواسطة مجموعة من البشر. إن الفرد عنده يصبح ذاتاً لا كجزء من المجتمع البشرى، ولكنه يصبح كذلك فى علاقته بالله.. لقد ذهب هيجل إلى أن الناس يستطيعون إضفاء واقع موضوعى على الأخلاق وذلك بتحويلها إلى قوانين للدولة. أما كيركجور فهو يطلب من الفرد بدلاً من ذلك أن يضع نفسه بين يدى الله، ويكف عن جميع المحاولات التى يبذلها لحل التناقض القائم بين المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية. إن جميع المحاولات التى يبذلها الفرد لكى يظفر فى النهاية بما يطلبه كذات، وما يطلبه كموضوع، ينبغى أن تتوقف لأنه لا طائل تحتها. ونموذج الذات عند كيركجور هو نبى الله «إبراهيم» الذى يعتقد كيركجورد أنه استطاع حل الصراع بين الذاتية، والموضوعية بأن أطاع أمر الله الذى يسير ضد مطالب الطبيعة الموضوعية والذاتية معاً! فعند كيركجور أن التضحية «بإسحاق» [(١)] ، كانت تتطلب من إبراهيم أن يتجاهل القواعد الأخلاقية التى تفرض على الأب حماية ابنه! وأن يكف – فى الوقت نفسه – عن الإبقاء عليه، وبالتالى أن يقلع عما يشكل وجوده، كأب، فى العالم الموضوعى، وعما هو بالغ الأهمية عنده! وهكذا فإنه إذا ما تخلى الفرد عن الذاتية والموضوعية معاً، فسوف يتمكن من أن يظفر بهما من جديد، وأن يحل ما بينهما من تناقض! ولا

(١) على ما تروى الديانة المسيحية.

يمكن أن يظفر بذلك إلا «بمنطق الأمر الإلهى» فمنطق الحل الذى يقدمه، إلهى أكثر منه بشرى، بل هو من وجهة نظر بشرية «خلف ومحال وعبث ولا معقول.. Absurd » ذلك لأن «إبراهيم» لا يستطيع أن يعرف أن الله يحل مشكلته أو أنها حلت بالفعل، فالله وحده هو الذى يستطيع أن يحقق ذلك «المركب» وأن يفهمه! ولا يستطيع الفرد أن يفعل أكثر من الإيمان (بالمعنى الدينى السامى لهذا اللفظ) بأن المركب يتحقق من خلال الفعل الإلهى!

هذا هو الحل الذى يقدمه كيركجور لمشكلة الذات! والحق أن كيركجور يكتفى بإلغاء المشكلة من جذورها! إننا هنا لسنا أمام حل للذات البشرية، أو رفع للصراع القائم بين الطبيعة الحيوانية والطبيعة الأخلاقية فى الإنسان، ولكننا أمام تحول للذات البشرية إلى لا شىء، أو إلى عدم أمام الفعل الإلهى! إنها محاولة لتفسير الإيمان المسيحى باللامعقول، والمفارقة! أما الحل الهيجلى فهو تطوير للذات البشرية وإثراء لها حتى تتحقق فى العالم الموضوعى الخارجى فى شكل قوانين، ومؤسسات، ونظم اجتماعية... إلخ أو ما نسميه بصفة عامة بالدولة. وسوف أترك للقارىء أن يحكم بنفسه: من هو المفكر الخيالى الذى لا يعيش فى عالم الواقع؟ أهو هيجل الذى يطور الفرد تاريخياً، مع غيره من الأفراد لإنشاء دولة تتحقق فيها مطالبهم، وتتوج بالفن، والدين، والفلسفة بوصفها أسمى أنشطة للإنسان... أم كيركجور الذى يجعل الذات البشرية تتضاءل فتصبح لا شىء من أجل الإيمان بالمفارقات والمتناقضات التى جاءت بها المسيحية..؟!

* * *

المقــولات

بين أرسطو، وكانط، وهيجل

١ - تمهيد:

الأصل فى الكلمة أن تدل على شىء ما. ومن هنا نشأت اللغة لتيسير التفاهم بين الناس، فبدلاً من الرجوع المستمر إلى الأشياء مما يجعل الحديث المثمر بالغ الصعوبة، جمعت الأشياء المتشابهة فى حزمة واحدة، وأطلقت عليها كلمة واحدة: مفردات الشجر كلها تحت اسم واحد هو كلمة «شجرة»، والمناضد جميعاً تحت اسم واحد هو منضدة... إلخ. وأصبحت كلمة «شجرة» و «منضدة» تعبر عن «تصور Concept». والتصور اسم كلى يطلق على أشياء كثيرة فهو بلغة المنطق يمثل فئة Class تندرج تحتها مفردات متعددة.

ولهذا قيل إن اللغة «تصورية»، ذلك لأن كل كلمة فى أية لغة - وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التى يقال إنها بلا مفهوم - تدل على تصور، وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها، بل هناك كذلك تصورات للأفعال، والكيفيات، والعلاقات، فكلمة «يعطى» عبارة عن تصور؛ لأنها تصف فئة كلية من الأفعال، وكلمة «هذا» عبارة عن تصور ما دامت لا تقال عن شىء مفرد بذاته وإنما على جميع الأشياء لأن كل شىء يمكن أن نقول عنه إنه «هذا»، وكلمة «يكون» تصور مادامت الأشياء كلها تكون، وكلمة «فى» تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات، وليست هناك كلمة فى أية لغة لا تعنى تصوراً من التصورات [١].

(١) ولترستيس: «فلسفة هيجل» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٢٧ - الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٥.

وما دامت هناك تصورات كثيرة فمن الطبيعي أن نتساءل: هل هذه التصورات كلها على درجة واحدة، أم أن بينها تفاوتاً؟.. بمعنى آخر: ألا يمكن أن تصنف هذه التصورات بحيث يندرج بعضها تحت بعض؟ أليست هناك تصورات أعم وأهم من غيرها؟.. هل يتساوى تصور «الوجود»، أو «الكم»، أو «الكيف» مع تصور «الشجرة»، أو «المنزل»، أو المنضدة، أم أن الأولى أكثر عمومية وأهمية وشمولاً..؟؟ لقد كان أفلاطون أول من حاول الإجابة عن هذه الأسئلة فوضع نظريته المعروفة عن المثل والتي ذهب فيها إلى أن هناك تصورات هي صور أو مثل للموجودات وهي أكثر حقيقة من هذه الموجودات، إلا أنه لم يفرق بين الكليات العقلية الخالصة (وهي التي ستعرف فيما بعد باسم المقولات) والكليات المستمدة من الحس فذهب إلى أن مثال «القط»، و «النبات»، و «الوجود»، و «العدم» وغيرها على درجة واحدة، فهي كلها مثل لها وجود حقيقي مستقل عن ظلالها [1].

ومن هنا بدأت تظهر في تاريخ الفلسفة فكرة تصنيف التصورات أو الكليات: إلى كليات مستمدة من الحس كالشجرة، والمنضدة، والمنزل.. إلخ وكليات عقلية خالصة هي المقولات التي يقول عنها برتراند راسل B. Russell إنه لم يستطع فهمها رغم شروح أرسطو، وكانط، وهيجل وغيرهم [2]. فكيف تطورت المقولات في تاريخ الفلسفة..؟ في استطاعتنا أن نقول إنها مرت بثلاث مراحل أساسية تمثل مثلثاً هيجلياً يسير من القضية إلى النقيض وينتهي بالمركب: بدأت بأرسطو الذي يمثل القضية ثم انتقلت إلى كانط، رغم بُعد الشُّقة بينهما، فتحولت إلى ضدها: من المقولات الأنطولوجية إلى المقولات الأبستمولوجية، وأخيراً انتهت بالمقولات الهيجلية التي هي مركب منهما معاً. لكن علينا أن نبدأ من البداية:

(١) إمام عبد الفتاح إمام: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٣٦ - دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩.

(٢) برتراند راسل: «تاريخ الفلسفة الغربية» ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، الجزء الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٤.

كلمة المقـولة أو قاطيغـوريا.. Kategoria كلمة يـونانية كانت تعنى فى الأصـل «الاتـهـام»، ثم أصـبحت تعـنى الصـفة المنسـوبة إلـى شـىء مـا. والكلمة العـربيـة «مـقولـة» لا تبـعد كثـيراً عـن هذا المعنى فهى تعنى «ما يقال على الموجـود» أو «ما يحـمل على الأشـياء» [1]. أما المرادف الـلاتينى فهـو.. Praedicamentum وهـى كلمة تعنى «الحمل Predication أو المحمول Predicat فهى محـمول لأى موضـوع. ومن هنا أمكن أن توصف المقولات بأنها قائمة مـن المحـولات يكشـف أى منـها عن نمـط الوجود الجوهرى الذى ينتمى إليه الموضوع [2]، وفقاً للتعريف الأرسطى للمقولة. ولقد كان أرسطو هو أول من وضع نظرية خاصة بالمقولات، فهو الذى اهتم بتصنيف التصـورات بصفة عامة من أدناها إلى أعلاها. وأدنى تصور هو الـذى لا يندرج تحتـه آخر، بل الأفراد أنفسهم، أما أعلى تصور فهـو جنس لا يعلـوه جنس آخر، وعلى هذا النحو وضع أرسطو نسقاً System مـن التصـورات، وهذا النسـق، كما يقول كولنجود Callingwood : «لا يسير إلى ألابد، ولـكنه يتوقف عند القمة، وعند السفح: فسوف يوجد فى أسفل النسق لون مـن الكليات يطلق عليه اسم الأنواع الدنيا.. infimae Species» وهى التى لم يعد يندرج تحتها أية أنواع فرعية. وسوف يوجد فى قمة النسق كليات هى التى يطلق عليها اسم الأجناس العليا... Summagenera وليست أنواعاً لأى جنس أعلى، أو بدقة أكثر: هناك جنس أعلى واحد فقط. والمقولات العشر التى يدرسها المنطق هى عشرة أنواع مـن جنس الوجود فهـى الصـور التى يتشـكل فـيها الوجود إلى أنواع.

---

(١) قارن «الموسوعة الفلسفية المختصرة» بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود (مادة: مقولة) مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣ – وأيضاً:

Grand Larousse de la Langue Francaise, Tome. Premierp.622 Librairie Larousse.

(٢) H. W. B. Joseph: An Introduction To Logic P.48, Second Edition, Oxford at the Clarendon Press London1950.

R. G. Colling wood : An Essay on Metaphysic D. g. Oxford at the Clarendon press London1962.

وعلى ذلك لا يكون هناك سوى هرم واحد من الكليات على قمته يتربع التصور الكلى للوجود (١).

وتكشف لنا هذه الفقرة عن خاصية أساسية للمقولة الأرسطية وهى أنها «عشرة أنواع من جنس الوجود» فهى تصور أنطولوچى Ontological على نحو ما سنعرف بعد قليل. وعلينا الآن أن نقف عند المقولة الأرسطية لنعرض لها فى شىء من التفصيل.

٢ - المقولات الأرسطية :

المقولات الأرسطية لون من التصورات الكلية العقلية التى تمثل الخصائص الأساسية للأشياء، أو هى صنوف المحمولات التى يمكن للفكر أن يصل إليها فى أى موضوع، ولهذا قيل: «إن المقولات عند أرسطو تمثل الخواص الأساسية التى تنتمى إلى كل شىء حقيقى أو إلى الموجود الحقيقى الواقعى Real وهو يحصرها فى عشر مقولات هى :

١ - الجوهر Substantia
٢ - الكم .. Quantitas
٣ - الكيف.. Qualitas
٤ - الإضافة.. Relatis
٥ - المكان (أو الأين)..ubi
٦ - الزمان Quando
٧ - الوضع.. Situs
٨ - الملك.. Habitus
٩ - الفعل.. Actio
١٠ - الانفعال.. Passio

ولقد لخصها الراجز العربى قديماً فى بيتين مشهورين هما :

زيد ، الطويل ، الأزرق ، ابن برمك
فى داره بالأمس كان متكى
فى يده سيف لواه فالتوى
فهذه العشر المقولات سوا (٢)

---

(١) J. Welton X J. Monahan : Intermediate Logic - Uviversity Tutorial Press, London1962.

(٢) يذكر الجرجانى فى تعريفاته - بعد أن يصف المقولات الأربع التى تقع فيها الحركة «وباقى المقولات التى لا تقع فيها الحركة» - أن: «المقولات عشرة، وقد ضبطها هذا البيت:

قمر غزير الحسن ألطف مصره ... لو قام يكشف غمتى لما انثنى

راجع «تعريفات الجرجانى» - ص ٢٠١ - ٢٠٢ من طبعة مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة عام ١٩٣٨.

ولقد كان شاعرنا العربي بارعاً في التعبير عن المقولات وجمعها جمعاً وافياً في هذه الكلمات القلائل: فهو يبدأ بمقولة الجوهر Substance (لاحظ أن الكلمة نفسها مشتقة من مقطعين Sub بمعنى تحت، أو أسفل Stance بمعنى يقف، فهي إذن ما يقف تحت: فالجوهر هو الحامل للصفات، أو هو ما يكون قائماً باستمرار وسط التغيرات التي تطرأ على الشيء) وهو يشير إلى الجوهر بكلمة «زيد»، وهذا اللون من الجوهر هو ما يسميه أرسطو بالجواهر الأولية التي تدل على الأفراد: سقراط، وأفلاطون، وزيد وعمرو - إلخ. وهي الجواهر بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. وهناك نوعٌ آخر من الجواهر هي الجواهر الثانوية، وهي إما أن تكون جنساً مثل «حيوان» أو نوعاً مثل «إنسان».

أما المقولة الثانية فهي مقولة الكم.. Quantity وتمثل جانب الوجود الذي يمكن قياسه مثل «عشرة أمتار» وخمسة أرطال، وذراع، وبوصة.. إلخ وقد عبر عنها شاعرنا حين وصفه لزيد بأنه «طويل». والمقولة الثالثة هي الكيف Quality وتمثل جانباً آخر من وجود الشيء، وهو وقعه على حواس الشخص المدرك مثل لونه أصفر، أو أحمر، أو مذاقه حلو، مر، أو حار، بارد.. إلخ، وقد عبر عنها الشاعر حين وصف زيداً أنه «أزرق». أما المقولة الرابعة وهي مقولة الإضافة Relation فهي تعبر عن الطريقة التي يرتبط بها الشيء مع غيره من الأشياء مثل: نصف أو ضعف، أكبر من فلان، أصغر منه، أو يساويه.. الخ ولقد عبر عنها الشاعر حين وصف زيداً بأنه «ابن برمك».

والمقولة الخامسة وهي المكان Place الذي يوجد فيه الشيء كالشارع أو المدرسة، فوق المنضدة، وقد ذكرها الشاعر بقوله «في داره» . ومقولة الزمان Time أو المتى (متى يوجد الشيء؟) مثل : وقت الظهيرة، منتصف النهار.. إلخ، ولقد عبر عنها شاعرنا بقوله «بالأمس»، والمقولة السابعة هي مقولة الوضع Position أو Situation وهي تعبر عن كيفية وجود الشيء مثل جالس، واقف. وقد عبر عنها الشاعر بقوله «متكيء». ثم مقولة الملك State وهي حالة الشيء مثل منتعل، شاكي السلاح.. إلخ وعبر عنها بقوله «في يده

سيف»، أما المقولة التاسعة فهى الفعل action أو Activity وهى طريقة سلوك الأشياء مثل يقطع، يكتب يحرق. إلخ والمقولة الأخيرة الانفعال Passion أو Passitvity وهى الطريقة المضادة لسلوك الأشياء، أو وقوع الفعل مثل مقطوع، مكتوب - وقد عبر الشاعر عن هاتين المقولتين بقوله «لواه» (مقولة الفعل) فالتوى (مقولة الانفعال).

لكن ما الذى يقوله أرسطو نفسه عن مقولاته؟.. إنه يرى أن المقولة «لفظ مفرد» يطلق على الشىء الحقيقى - يقول : «كل واحد من التى تقال بغير تأليف أصلاً، فقد يدل إما على «جوهر»، وإما على «كم»، وإما على «كيف»، وإما على «اضافة»، وإما على «أين»، وإما على «متى»، وإما على «يفعل»، وإما على «ينفعل». فالجوهر على طريق المثال كقولك «فرس» و «إنسان» . والكم كقولك «ذو ذراعين» ذو ثلاثة أذرع، «والكيف» كقولك «أبيض» و «كاتب». والإضافة كقولك: «ضعف» و «نصف». وأين، كقولك فى اللوقيون، [(١)] و «فى السوق». ومتى كقولك «أمس» و «عاماً أول». وموضوع كقولك «متكىء»، و «جالس»، وأن يكون له كقولك «منتعل» و «مسلح». ويفعل كقولك «يقطع»، و «يحرق». وينفعل كقولك «ينقطع»، و «يحترق» [(٢)].

ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المقولات جميعاً تمثل ألواناً من الوجود، فقد اهتم أرسطو تصنيف الخصائص الأساسية للموجودات، فلو أنك سألت عن موجود ما لكان من المحتم أن يقع فى أحد أشكال الوجود السالف، أعنى أن يندرج فى فئة Class من الفئات التى تعبر عنها المقولات. فالجوهر لون من الوجود سواء أكان فرداً كسقراط أم نوعاً كإنسان، أو جنساً كحيوان. وكذلك

---

(١) الليقون Lyceun أو لوقيوم Jyceum - مدرسة أرسطو الشهيرة التى أسسها عام ٣٣٥ وهو فى الخمسين من عمره، وكانت فى الأصل أيكة مقدسة موقوفة على عبادة الإله أبولو لوقيوس (أى الإله الذئب) واشتق اسمها من اسم هذا الاله.

(٢) منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٦ الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين - وقد قام على نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى دار الكتب المصرية عام ١٩٤٨.

الكم لون من الوجود يمكن أن يقاس.. والكيف هو الآخر وجود، حتى أن هيجل سوف يوحد فيما بعد بين الكيف، والوجود فى هوية واحدة بحيث يجعل «تعين الشىء» أى كيفه: هو ما هو عليه، أعنى وجوده: فإذا كان الشىء يتصف بكيفيات معينة كأن يكون لاذع المذاق، أبيض اللون، على شكل مكعبات. قلنا إن هذا الشىء هو الملح: «فالكيف هو وجود الشىء نفسه» [(١)]. وقل مثل ذلك فى بقية المقولات فهى كلها أنواع من الوجود، فلو سألت عن أى شىء ما هو؟.. كان لابد أن يقع الجواب تحت واحدٍ منها [(٢)].

لكن أرسطو لم يجعل هذه الأنواع من الوجود على درجة واحدة، فقد لاحظ أن هناك فروقاً هامة كثيرة بين أنواع المحمولات التى يمكن أن تحمل على سقراط. فالقول بأن «سقراط إنسان» يقدم وصفاً لوجوده يختلف اختلافاً أساسياً عن القول بأن «سقراط شاحب اللون» أو أنه : «أكبر سناً من القبيادس». فالمحمول الأول (إنسان) يخبرنا من سقراط، أما الثانى فيخبرنا عما يبدو عليه وجهه فى لحظة معينة، والثالث يطلعنا على نتيجة المقارنة بينه وبين القبيادس. فالمحمول «هو إنسان» جواب عن سؤال: «من هو» والمحمول «شاحب اللون» إجابة عن سؤال : ما كيفه؟.. والمحمول «فى السوق» إجابة عن سؤال : أين يوجد..؟ ولا يمكن أن تختلط إجابة سؤال بإجابة سؤال آخر [(٣)]. فالمقولات لا تختلط ولا ينساب بعضها فى بعض كما سنعرف فيما بعد. ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو لم يستخدم كلمة المقولة لتعنى المحمول فحسب، بل لتعنى نوع المحمول: «فالإنسان» و «الفرد» محمولان مختلفان، لكنهما من نوع واحد ويمثلان مقولة واحدة، فالقول بأن «سقراط إنسان» إجابة، والقول بأن «سقراط قرد» إجابة أخرى، رغم أنها كاذبة، فإنهما إجابتان مختلفتان عن سؤال واحد هو : من هو سقراط؟.. [(٤)] لكن كيف درس أرسطو مقولاته؟.. لعل أول

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧٧.

(٢) الدكتور زكى نجيب محمود: «المنطق الوضعى» الجزء الأول حاشية ص ١٢٥ من الطبعة الخامسة – مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٣.

(٣) Encyclopaedia Britannica Vol5, (art - Category) 1970.

(٤) Ibid.

ما يلاحظه الباحث عند دراسة كل مقولة على حدة أن أرسطو لا يخص كل مقولة بنصيب مساوٍ لنصيب غيرها من العناية والدراسة، وإنما نراه يسهب فى الحديث عن بعض المقولات كما هى الحال فى مقولة الجوهر، على حين يعالج بعضها الآخر بإيجاز، ولا يكاد يقول عن بعض ثالث أى شىء، وبقية المقولات لا يتحدث عنها أصلاً. فمن أمثلة هذا النوع الذى يتحدث عنه بشىء من الإيجاز: الكم والكيف والإضافة. وما يتحدث عنه حديثاً قصيراً : الفعل والانفعال، وأما بقية المقولات؛ فلم يكن يتحدث عنها إطلاقاً [(١)].

وإذا تساءلنا: لماذا يميز أرسطو مقولة الجوهر عن بقية المقولات؟.. لكانت الإجابة أنها أهم المقولات جميعاً، فبقية المقولات يمكن أن تكون محمولات للجوهر، لكن الجوهر لا يكون محمولاً لشىء آخر، ومن ناحية فالجوهر أول المقولات فهو أكثرها عمومية وشمولاً، وهى كلها تفترضه، فقولك عن شىء ما إنه كيف، أو كم يفترض سلفاً أنه جوهر: «فهناك صفات كثيرة ليست جواهر مثل: كبير، واسع، عال، أزرق، مرتفع، ثقيل. هنا، أمس، أفقى، يجرى، يهزم، حمى.. إلخ وكل صفة من هذه الصفات هى شىء ما. لكنها كلها تفترض مقدماً وجود الجوهر فما لم تكن هناك حيوانات ما كانت هناك حمى، وما لم يكن هناك محاربون ما كان هناك انهزام. وحين نقول إنها صفات، فإننا بذلك نعترف بعلاقتها بشىء آخر، وبعدم استقلالها، واعتمادها على شىءٍ آخر» [(٢)]. ذلك لأن الجوهر هو وحده الوجود المستقل القائم بذاته: «لو سألت ما الجوهر؟.. لكان الجوهر هو ما له وجود مستقل بذاته لا يستمده من مصدر آخر. وبالتالى فالجوهر هو ما لا يمكن أن يكون محمولاً لكنه ما تنطبق عليه جميع المحمولات. وعلى ذلك ففى القضية «الذهب ثقيل» نجد أن الذهب موضوع، أو جوهر، فى حين أن ثقيلاً هو المحمول. فالثقل يعتمد فى وجوده على وجود الذهب وبالتالى فإن الذهب، وليس الثقل، هو الجوهر».. [(٣)]. ومن هنا كان

(١) قارن الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «أرسطو» ص ٨٣ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

(٢) H. W. B. Joseph : An Introd,. to Logic. p.50.

(٣) W. T. Stace : A Critical History of Greek Philosophy p.265; Macmillan - Jondon1962.

الجوهر أهم المقولات جميعاً لأنه: «أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل» على حد تعبير أرسطو الذى يقول فى شرحه لكل مقولة على حده: «أما الجوهر الموصوف بأنه أول بالتحقيق، والتقديم، والتفضيل فهو الذى لا يقال على موضوع ما، ولا هو فى موضوع ما . ومثال إنسان ما، وفرس ما. وأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهى الأنواع التى فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أول. ومع هذه الأجناس، هذه الأنواع أيضاً. ومثال ذلك أن إنساناً ما هو فى نوع، أى فى الإنسان، وجنس هذا النوع الحى، فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان. كالإنسان والحى».. ويمكن أن نشرح هذه العبارة بقولنا إن الجوهر عند أرسطو «لا يقال على موضوع، ولا هو فى موضوع» بمعنى أنه لا يصف غيره فى حين أنه على العكس من ذلك يمكن أن يكون له الكثير من الصفات، والخصائص فيوصف بأنه أبيض أو أحمر، طويل أو قصير.. إلخ. ومن أمثلة الجواهر التى يذكرها أرسطو إنسان وفرس فهما لا يصفان شيئاً، أو ليسا محمولين، فى حين أنه يمكن أن يكونا موضوعين لمحمولات أخرى. ومن ناحية أخرى يقسم أرسطو الجواهر نوعين : جواهر أولى وهى الإشياء الفردية فى العالم: أفراد البشر، زيد وعمرو من الناس، وهذه المنضدة، وتلك الشجرة. إلخ. وجواهر ثوان مثل الأنواع والفئات والأجناس كإنسان أو جماد أو نبات أو حى.

والجواهر الأولى يمكن فقط أن تكون موضوعاً للحديث فهى لا تحمل على شيء قط [1]. لكن الجواهر الثانية قد تكون محمولات للجواهر الأولى حين أصف سقراط بأنه «إنسان» لكن سقراط نفسه لا يحمل على شيء ما على الإطلاق [2].

يتحدث أرسطو بعد ذلك عن المقولة الثانية - وفق ترتيبه - وهى مقولة الكم فيقول: «أما الكم فمنه منفصل، ومنه متصل، وأيضاً منه ما هو قائم من

(١) منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٧ (الترجمة العربية القديمة).

(٢) يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى رأياً: «لا تكاد تكون له أدنى قيمة، وهو أن يقال أننا نستطيع أيضاً أن نجعل الجوهر محمولاً. فنقول مثلاً إن هذا الشيء الأبيض هو سقراط». ص ٨٧٤ من كتابه السالف الذكر عن: «أرسطو».

أجزاء فيه لها وضع بعضها عن بعض. ومنه من أجزاء ليس لها وضع. فالمنفصل مثلاً هو العدد.. والمتصل : الخط والبسيط (يقصد السطح) والجسم».. [١]

وواضح من هذا النص أن أرسطو يقسم الكم قسمين: الأول: ما يتألف من أجزاء ليس بينها استمرار وهذا هو الكم المنفصل، أو الأعداد التى يدرسها علم الحساب. والثاني: ما يتألف من أجزاء أطرافها مشتركة، وهذا هو الكم المتصل كالسطوح والخطوط التى يدرسها علم الهندسة. لكن علينا أن نلاحظ هنا أن الكم لا يقال على الأضداد، أى لا يقبل التضاد، فإذا قيل مثلاً الأكبر والأصغر، فإن هذا يدخل تحت مقولة الإضافة. وكل ما يكون موضع شبهة، وأقرب إلى الظن بأنه يقبل التضاد المكانى مثل فوق، وتحت، وشمال ويمين، يدخل أيضاً تحت مقولة الإضافة لا تحت مقولة الكم [٢].

أما مقولة الكيف فيقول عنها أرسطو: «وأسمى بالكيفية تلك التى يقال لها فى الأشخاص: كيف هى؟. والكيفية مما يقال على أنحاء شتى:فليسم نوع واحد من الكيفية ملكة وحالاً. وتخالف الملكة الحال فى أنها أبقى وأطول زماناً. ومما يجرى هذا المجرى العلوم والفضائل، فإن العلم مظنون به أنه من الأشياء الباقية التى تعسر حركتها (حتى ولو كان حظ المرء من العلم قليلاً..) [٣]. ويريد أرسطو أن يقول إن الكيف هو الجواب الذى يقال عن : كيف..؟ فإذا سألت سؤالاً يبدأ بكيف، فأنت تسأل عن كيفية الأشياء، ثم يقسم الكيف نوعين الأول أبقى وأطول زماناً ويضرب له مثلاً العلوم والفضائل، فالعالم يصعب زوال علمه لأن العلم من الأمور الباقية التى يصعب تغيرها ولو كان حظ المرء منه قليلاً، ومن الكيفيات الدائمة أيضاً نعومة الجلد، وسيولة الماء، وخضرة النبات.. إلخ. أما الكيفيات المؤقتة سريعة الزوال فمنها شحوب الوجه، وحمرة الخجل.. إلخ أما مقولة الإضافة فيقول عنها ما يأتى: «يقال فى الأشياء إنها من المضاف متى كانت ماهيتها إنما تقاس بالقياس إلى

---

(١) Encyclopaedia Americana, Vol-6, art - Category.

(٢) منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ١٥.

(٣) أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٩٣.

غيرها أو نحو آخر من أنحاء النسبة إلى غيرها، أى نحو كان. مثال ذلك أن الأكبر ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره، وذلك أنه إنما يقال أكبر من شيء. والضعف ماهيته بالقياس إلى غيره، وذلك أنه مما يقال ضعفاً لشيء. وكذلك كل ما يجرى هذا المجرى».. [1].

ومعنى ذلك أن الإضافة تحتاج أساساً إلى شيئين بينهما نسبة، أو علاقة، أو صلة بحيث لو زال الواحد لزال الآخر كما هى الحال فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم والأب والابن، والعلة والمعلول وأكبر وأصغر، وخالق ومخلوق.. إلخ وقد يحمل المتضايفان اسماً واحداً مثل: صديق، رفيق، شريك، شبيه، يساوى، قريب، بعيد.. إلخ. لكن المقولة فى النهاية تفترض وجود شيئين بينهما علاقة بحيث تكون ماهية أحدهما «إنما تقال بالقياس إلى غيره» على حد تعبير أرسطو.

أما المقولات الأخرى فلا يكاد أرسطو يتحدث عنها، فهو يقول مثلاً فى مقولة الفعل والانفعال: «قد يقبل يفعل وينفعل مضادة، والأكثر والأقل. فإن يسخن» مضاد «ليبرد»، و «يسخن» مضاد «ليبرد» [2] فهو يرى أن بين المقولتين تقابلاً بالتضاد. أما غير ذلك من المقولات فإن أرسطو يكتفى بأن يقول عنها ما يأتى: «فأما فى الباقية، أعنى فى «متى» و «أين» وفى له، فإنها إذا كانت واضحة لم نقل فيها شيئاً سوى ما قلناه بدءاً من أنه يدل: إما على «له» فمنتعل متسلح. إما على «أين» فمثل قولك فى «لوقين»، وسائر ما نقلناه فيها. فهذا ما نكتفى به من القول فى الأجناس التى إياها قصدنا»... [3].

تلك هى المقولات الأرسطية وهى تثير عدة مشكلات نوجزها فيما يلى:

المشكلة الأولى: قيل إنه يصعب تمييز مقولة الملك من مقولة الكيف أو إبراز

---

(١) منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق ص ٤١.

(٣) المرجع نفسه ص ٣٨.

الفارق بينهما. لكن الحقيقة، فيما يقول أحد الأرسطيين المعاصرين - إنهما ليسا شيئاً واحداً : «فالملك صفة تتسم بسماتها الكل من خلال حالة الأجزاء: فنحن نقول عن الرجل إنه منتعل لأنه يرتدى حذاء. كما نقول عنه إنه قوى لأن أجزاء جسمه تؤدي وظيفتها خير أداء. لكن صحة الجسم لا تعنى أن كل جزء فيه له نفس كفاءة الجزء الآخر، ولا القول بأنه منتعل يعنى أن كل جزء فيه يرتدى حذاء. أما الكيف فهو يعنى أن الصفة التى يتصف بها الشيء إنما توجد أو هى حاضرة بنفس الطريقة فى أجزائه المختلفة جميعاً. فالسطح الأزرق يعنى أن كل ذرة من ذراته زرقاء، فكل جزء من أجزائه أزرق. والشيء الحلو يتركب من أشياء حلوة.. إلخ. وباختصار الملك مقولة أكثر تعقيداً من الكيف».. [١].

والمشكلة الثانية : قيل أيضاً إنه يصعب تمييز مقولة الوضع من مقولة المكان، لكنهما مختلفان كذلك: فكلمات مثل «أفقى»، و«رأسى»، و «جالس»، و «واقف»، و «مقلوب»، و «رأساً على عقب» هى أمثلة لمقولة الوضع، وهى محمولات لا تحدد أين يوجد الشيء، أعنى لا تدل على مكانه وإنما تكتفى بتحديد موقفه، أو وضعه، أو حالته فى المكان. ومن هنا فهى تفترض مقدماً وجود المكان إذ بدونه لا يمكن أن يكون هناك «وضع» والعكس غير صحيح، فليس فى استطاعتك أن تحدد وضع الشيء بالإشارة إلى مكانه».. [٢].

والمشكلة الثالثة: خاصة بقائمة المقولات العشر منها فهل هى تامة ومكتملة..؟ بمعنى أن المقولات عشر من حيث العدد، وأنها حاوية لألوان الوجود جميعاً..؟ هناك رأى يقول: «إن أرسطو نفسه لم يبد تقديساً لقائمة المقولات العشر التى وضعها، ولم يحاول أن يبرهن أن مقولاته تستوعب كل شيء. لكن أتباعه هم الذين افترضوا أن جميع المحمولات التى يمكن تصورها

---

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٢) H. W. Joseph : op. cit. p.57.

لابد أن تكون موجودة فى واحدة من المقولات الأرسطية..» [(١)]. ويرى جوزيف: «أنه لا يوجد فى رأى أرسطو شيء يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير إلا ويمكن أن يكون واحدة من المقولات: الجوهر أو الكيف، أو الكم.. إلخ. فكل مقولة من هذه المقولات هى محمول لكل شيء، أو يمكن أن تحمل على شيء..» [(٢)]. لكن الأرجح أن أرسطو لم يكن مصراً على قائمة المقولات العشر، كما أنه لم يعتبرها تامة ونهائية. بدليل أنه أضاف خمس مقولات أخرى أطلق عليها اسم «لواحق المقولات Post - Predicament، وهى التقابل Op-positum وقبل Prius، والتزامن Simul ، والحركة Motus، والملك Habere وبعضها - كما لاحظ كانط بحق - موجود من قبل فى القائمة الأولى. ويفسر كانط تردد أرسطو فى إحصاء مقولاته واضطرابه فيها أنه جمعها حيثما اتفق فكانت أشتاتاً بغير نظام ولم يحصها طبقاً لمبدأ معين [(٣)].

والمشكلة الرابعة والأخيرة هى: أن أرسطو نظر إلى مقولاته على أنها مستقل كل منها عن الأخرى أعنى أنها لا تنساب بعضها فى بعض، فالكيف كيف ولا يمكن أن يتحول إلى كم، كما أنه لم يحاول أن يستنبط بعضها من بعض، وهو خطأ سوف يحاول كانط إصلاحه لكن علاجه لن يكتمل إلا على يد هيجل، ذلك لأن النظر إلى المقولات على أنها متداخلة ويمكن استنباط بعضها من بعض إنما عن نظرة تطورية إلى العالم المتغير كما أنه يتفق مع النظرة العلمية التى ترى أن الكيف لابد أن يتحول إلى كم ليصبح علماً، ومن هنا فقد أخطأ جوزيف فى تحمسه لفكرة أرسطو حين قال: «الكيف ليس كماً، تلك حقيقة يتغاضى عنها أولئك الذين يظنون أن الصوت يمكن أن يكون موجة طويلة فى ذبذبات الهواء. فقد نسوا أنه لا يمكن تعريف مصطلحات مقولة بمقولة أخرى» [(٤)].

---

(١) Ibid.p.52.

(٢) Encyclo. Britan. Vol.5.

(٣) V. W. Joseph : op cit p.51.

(٤) I. Kant : Critique of Pure Reason p.114. Eng. Trans. by Norman Kemp Smith, st. Martin's Press, New york. وانظر أيضا الدكتور محمود زيدان فى كتابه «كانط وفلسفته النظرية» ص ١٣٨. دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨.

٣ - المقولات بعد أرسطو :

لا نريد أن نقف طويلاً عند المقولات بعد أرسطو فليس فيها جديد، صحيح أن الرواقية هاجمت المقولات الأرسطية وعابت على أرسطو أنه زاد الأجناس الأولى حين جعل المقولات عشراً، لكنهم فى الواقع لم يضيفوا إليها جديداً فقد: «تساءل الرواقيون عما إذا كان هناك جنس واحد أعم (من مقولات أرسطو) [1] وكان جوابهم حاضراً: جميع تلك الأنواع مهما تكن هى موجودات، ولما كان كل موجود عندهم جسماً فهى أجسام: فالموجود أو الجسم هو إذن الجنس الوحيد الأعلى الذى يشمل جميع الأنواع» [2] والراجح أن الرواقيين الأوائل قنعوا بهذا الحل، لكن خلفاءهم لم يكتفوا به، إذ وجدوا أن جنس «الوجود» أضيق من أن يكون أعم الأجناس. فما عدد الأجناس التى يمكن أن ترد إليها جميع التعينات؟ : «يرى الرواقيون أن التصورات، أو الأجناس الأولى للأشياء تنقسم إلى أربع مقولات بحسب ما نعبر عنه وهى:

١ - الحامل، أو السند، أو المقوم ٢ - الصفة ٣- الحال ٤ - النسبة. والمقولة الأولى عندهم هى المادة المنفعلة الحاملة للصفات المختلفة» [3]... ليس هناك جديد فى هذه الوجهة من النظر فهى أرسطية أيضاً من حيث إن «المقولة» ظلت أنطولوجية قلباً وقالباً فلم يأت الرواقيون بمنظور جديد، ولم تنتقل المقولات إلى مرحلة جذرية إلا على يد كانط فى القرن الثامن عشر على نحو ما سنعرف بعد قليل.

وما يقال على الرواقية يقال أيضاً على «الأفلاطونية الجديدة» فلقد نقد أفلوطين وجهة النظر الرواقية، والأرسطية معاً فى التساعية السادسة.. Sixth Ennead وذهب إلى أن المقولات الأولى لا هى مقولات أرسطو العشر، ولا مقولات الرواقية الأربع؛ لكنها ما يقابل الأنواع الخمسة التى سجلها أفلاطون فى محاورة «السوفسطائى» وهى : الوجود، والسكون، الحركة، الهوية، والاختلاف.

(١) H. Joseph : op. at. p.59.

(٢) الدكتور عثمان أمين: «الفلسفة الرواقية» ص ١٢٣ - ١٢٤ من الطبعة الثانية. مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٩.

(٣) نفس المرجع السابق ص ١٢٥.

والنقطة الأساسية عند أفلوطين هى أن المقولات تنطبق على العالمين العقلى، والحسى على السواء [١]، أى أن المقولة عنده تمثل الوجود وأحواله من سكون، وحركة، وهوية، واختلاف وهى كلها خصائص للوجود، فلم تتغير أيضاً النظرة الأرسطية الموضوعية الأنطولوچية للمقولات. وليس فى ذلك انتقاص من آرائه التى أثرت فى مناقشات المدرسين فى العصور الوسطى، كما أثرت فى تلميذه «فرفوريوس Phorphgry» الذى يقبل فى كتاب الشرح الصغير على مقولات أرسطو، وهو الكتاب المعروف باسم «المدخل أو إيساغوجى Isagoge»- قائمة المقولات الأرسطية العشر وإن كان يشير إلى الأسئلة التى أثارها أفلوطين عن طريقة وجودها [٢]. لكننا نريد أن نقول إن النظرة الجديدة للمقولات لم تتم إلا على يد كانط.

٤ – المقولات الكانطية :

ها هنا نصل لأول مرة إلى تصور جديد للمقولة: «فقد ظلت نظرية أرسطو فى المقولات سائدة حتى عصر كانط حيث ظهر تصور جديد كل الجدة للمقولة [٣]. فعلى الرغم من أن كانط يصرح بأنه يريد أن يحقق فى نظريته عن المقولات ما حاول أرسطو تحقيقه وفشل [٤] فإنه يقدم لنا تصوراً يختلف اختلافاً جذرياً عن التصور الأرسطى : فالانتقال من المقولات الأرسطية إلى المقولات الكانطية هو انتقال من الموضوع إلى الذات، أو بلغة هيجل من القضية إلى نقيضها، فلقد كنا نركز فى مقولات أرسطو على خصائص الوجود المدرك، ونحن هنا على خصائص العقل المدرك: كانت المقولات هناك موضوعية وهى هنا ذاتية، وصفنا المقولة الأرسطية بأنها انطولوچية قلباً وقالباً، وها نحن نصف

---

(١) The Encyclopaedia of Philosophy Vol. II p.52.

(٢) Ibid.

(٣) The Encyclo of Philos. Vol. II p.48.

(٤) قارن قوله فى «نقد العقل الخالص» سوف نطلق على هذه التصورات اسم المقولات كما فعل أرسطو لأن هدفنا الأساسى هو نفس هدفه رغم أنه يختلف عنه اختلافاً واسعاً فى طريقة التنفيذ» ص ١١٣.
I. Kant : Critique of Pure Reason, p.113.

المقولة الكانطية بأنها أبستمولوچية خالصة. لكنا على هذا النحو نكون قد قفزنا إلى النتيجة قبل أن نعرض لمقدماتها، فكيف يمكن أن نفهم لمقولة الكانطية؟..

الواقع أننا إذا أردنا أن نفهم المقولات الكانطية فهماً جيداً فلابد من الإشارة إلى نظرية كانط فى المعرفة وهى بدورها لا تفهم حق الفهم إلا من حيث علاقتها بفلسفة هيوم الذى قال عنه كانط: «إن هيوم هو الذى أيقظنى من سباتى الدجماطيقى ولم أجد فى المبادىء التى يقررها الفهم المشترك ما يجعلنى أطمئن إلى النوم من جديد».

ولقد شن هيوم حملة بالغة العنف على الفلسفات المثالية انتهت برده المعرفة البشرية كلها «الحواس (أو التجربة)» مفرقاً بين الانطباعات، وهى الإحساسات التى ينطبع بها الإنسان انطباعاً مباشراً حين يحس شيئاً بإحدى حواسه، وبين الأفكار، وهى الصور الذهنية أو الذكريات التى تخلفها الانطباعات عند صاحبها، لكن الأساس فى الحالتين واحد: وهو أن كل معارفنا يمكن ردها «انطباعاً فى الحسية المباشرة» [(١)]، فالعقل كما ذهب «لوك» من قبل صفحة بيضاء... Tabula Rasa أو لوحاً من الشمع تنطبع عليه إحساساتنا: «فقد حاول الفلاسفة الإنجليز من بيكون حتى هيوم أن يبينوا أن المعرفة مستمدة تماماً من التجربة. ولقد فشلت هذه المحاولة التى كانت نتيجتها أنْ تطور المذهب التجريبى عند هيوم حتى سقط فى المذهب الشكى... Skepticism فإذا قبل كانط رأى هيوم فى أن المصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة، فلابد أن يصل مثله إلى الشك. ولهذا فقد راح يبحث عن مصدر آخر للمعرفة إلى جانب التجربة»... [(٢)] فقد لاحظ كانط أن أى موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود فى زمان معين، ومكان محدد، ومن ثم كان الزمان والمكان هما الصورتان العامتان للحسى الخارجى، لكنهما لم يستمدا من

(١) قارن الدكتور زكى نجيب محمود «ديفيد هيوم» ص ٣٤ - ٣٥. دار المعارف بمصر عام ١٩٥٨ - وقارن النص رقم واحد فى نهاية هذا المرجع. وأيضاً كتابنا: «مدخل إلى الفلسفة» ص ٢٥١ - ٢٥٢ من الطبعة الثالثة دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٥

(٢) Encyclop Amier. Vol.6

التجربة لأنهما ضروريتان وشاملتان، فى حين أن هيوم برهن على نحو قاطع أن التجربة لا يمكن أن تؤدى إلى الضرورة والشمول. ومن ثم فهذه المعرفة لم تنشأ من التجربة. وقل مثل ذلك فى فكرة السببية، وهى الفكرة الأساسية للمعرفة التى تعتمد عليها العلوم جميعاً. وكذلك قضايا الرياضة التى هى يقينية وشاملة لكنها لم تستمد من التجربة.

معنى ذلك كله أنه لابد أن يكون هناك مصدر آخر للمعرفة إلى جانب التجربة، وهذا المصدر هو «الفهم» الذى هو عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادى الفج إلى معرفة، وعلى هذا النحو انصب اهتمام كانط على تحليل هذين العنصرين اللذين تتألف منهما المعرفة: الإحساس والعقل. ولما كان التجريبيون الإنجليز قد أفاضوا فى شرح الإحساس والتجربة بصفة عامة فقد وقف كانط طويلاً عند تحليل العقل (والفهم جزء منه) وهو العمل الذى أطلق عليه اسم: «نقد» العقل.

واذا وافقنا هيجل على أن الفيلسوف هو ابن عصره، وربيب زمانه استطعنا أن نقول إن كانط بفلسفته النقدية كان معبراً عن عصره أتم ما يكون التعبير: «فلما كانت المعلومات العلمية التى أسهم بها اسحق نيوتن I. Newton قد صيغت فى مجموعة من القضايا والأحكام، وكذلك النظريات الميتافيزيقية، فإن هذه القضايا لابد أن توضع فى صورة منطقية، فهى إما أن تكون سالبة أو موجبة، وإما أن تكون قضايا جزئية أو شخصية، وإما أن تكون حملية أو شرطية: احتمالية، أو يقينية.. الخ [(1)]. ومن هنا فقد بدأ كانط فى تحليل ذلك الجانب العقلى الذى من مهمته أن يصدر الحكم، وأعنى به الفهم، فالفهم عنده هو ملكة الحكم، بل إن التفكير البشرى يعنى فى نهاية تحليله إصدار الأحكام ولعل ذلك يفسر لنا اهتمام كانط الشديد بتحليل الأحكام، وتصنيفها، وبيان أنواعها، وصورها المنطقية: «إذ ليس التفكير بصفة عامة سوى عملية ذهنية نرد عن طريقها معطيات الحس المتناثرة إلى ضرب من الوحدة. ولهذا يقرر كانط

---

(١) Encyclop Amier. Vol.5

أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم».. [(١)]. فقد لاحظ كانط أن الموضوع أو المحمول قد يظل ثابتاً فى الحكم ومع ذلك تتغير صورته المنطقية تغيراً تاماً كما هى الحال فى الأحكام الآتية: «واحد من الناس فان»، «كل الناس فانون»، «لا واحد من الناس فان»، «ليس كل الناس فانين»، «سقراط فان»، و «سقراط ليس فانيا».. إلخ. فالحكم الأول جزئى، وهو أيضاً موجب، والحكم الثانى كلى وموجب كذلك، أما الثالث فهو كلى لكنه ليس موجباً بل سالباً، والحكم الأخير: حكم جزئى سالب.. إلخ. ومن هنا فقد أخذ كانط على عاتقه الكشف عن «الصور المنطقية للحكم» سواء من حيث الكم، أو الكيف، أو الجهة، أو الإضافة. فيقول: «لو أننا جردنا كل ما فى الحكم من مضمون، وتأملنا الصورة المحضة للفهم وحده، لوجدنا أن وظيفة الفكر فى الحكم يمكن أن تندرج تحت أربعة أقسام يتألف كل منها من لحظات ثلاث، ويمكن عرضها فى القائمة الآتية» [(٢)]:

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
Quantity	Quality	Relation	Modality
- كلى	إيجابى	حملى	احتمالى
- جزئى	سلبى	شرطى متصل	إخبارى
- شخصى	معدول (الامتنام)	شرطى منفصل	يقينى

ويرى أن «هذه التقسيمات تختلف من بعض الجوانب، رغم أنها لا تختلف فى أى جانب أساسى، أو جوهرى، عن التميزات الفنية المألوفة التى يعرفها المناطقة [(٣)]. وهو لهذا يسوق مجموعة من الملاحظات «التى ربما أفادت فى

(١) الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه: «كانت أو الفلسفة النقدية» - ص ٨٠ من الطبعة الثانية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٢.

(٢) I. Kant : op. cit. p.106.

(٣) Ibid; p.107.

الاحتياط من الوقوع في أي سوء فهم ممكن.. » [١]، منها: أن العادة قد جرت بين المناطقة على اعتبار الأحكام الشخصية مثل «سقراط فيلسوف» أحكاماً كلية «وهم لديهم الحق في ذلك»، ومنها: أن المنظم الصوري كان يقسم القضايا من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة لكن كانط يفرق بين السالبة والمعدولة (أو اللامتناهية) الأولى مثل «ليست الروح فانية»، والثانية مثل «الروح لا فانية» وهو موجبة، وليست سالبة وهي تضع الروح في قائمة عدد لا نهائي من الأشياء التي تفنى، وليس ذلك حكماً سالباً [٢].

ويرى كانط أنه لكي يكون الحكم قابلاً للانطباق على التجربة، أعني لكي يكون ضرورياً كلياً، فلا بد له من أن يتلقى من إحدى الوظائف الأولية للفهم، أعني من إحدى المقولات، صورة محددة من الصور. وتبعاً لذلك فإن هناك من المقولات، أو من المعاني الأولية للذهن القابلة للانطباق أولياً على موضوعات الحس، قدر ما هنالك من صور أو أشكال منطقية ممكنة للحكم. ومن هنا يكفي أن نرجع إلى قائمة المنطقية للأحكام لكي نستطيع أن نضع قائمة وافية للمقولات [٣]، يقول كانط: «وعلى هذا النحو ينشأ بالضبط نفس عدد التصورات الخالصة للفهم التي لا تنطبق أولياً على موضوعات الحدس (أو الحس) بصفة عامة، وسنجد كما هي الحال في القائمة السابقة (للأحكام)، أنها وظائف منطقية في كل حكم ممكن؛ لأن هذه الوظائف تحدد دور الفهم تماماً، وتؤدي إلى قائمة تستوعب قواه. وهذه التصورات سوف نطلق عليها اسم المقولات، كما فعل أرسطو، لأن هدفنا الأول هو نفس هدفه، وإن كنا نختلف عنه اختلافاً واسعاً في طريقة التنفيذ» [٤].

ومعنى ذلك أن تصنيف كانط للمقولات يقابل تصنيفه السابق للأحكام من حيث : الكم، والكيف، والإضافة، والجهة. ومن هنا نحصل على اثنتي عشرة

---

(١) Ibid.

(٢) نفس المرجع السابق - وقارن أيضاً الدكتور محمود زيدان في كتابه السالف الذكر ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه السابق ص ٨٣.

(٤) I. Kant : op. cit. p.113.

مقولة تعتبر عن «الوظائف المنطقية فى كل حكم ممكن» - على النحو التالى:

قائمة المقولات الكانطية

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الوحدة	الوجود (الإيجاب)	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود واللاوجود
الجملة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

تلك هى قائمة المقولات الكانطية، ومنها يتضح مدى اختلاف التصور الكانطى عن التصور الأرسطى للمقولات رغم ما قد يبدو للنظرة السطحية من جوانب اتفاق بينهما، إذ الواقع: «أنه مهما يكن من اتفاق بعض المقولات الكانطية مع بعض المقولات الأرسطية، فإن من الواضح أن أرسطو كان يهدف من وراء قائمة مقولاته إلى وضع نسق تأليفى للأشياء فى كثرتها أو تعددها، أعنى تصنيفاً للموضوعات الواقعية، ولكن فى علاقتها بالفكر، فى حين أن كانط كان يهدف إلى تحليل عناصر العقل البشرى فى صميم وحدته، أعنى تشريح الفكر الخالص. ولكن علاقته بموضوعاته. وإذن، فإن مقولات أرسطو موضوعية، لأنها تنصب على الأشياء، من حيث هى مفهومة، فى حين أن مقولات كانط ذاتية، لأنها تنصب على العقل من حيث هو فَهْم» [(١)].

وهكذا نتبين مدى اختلاف التصور الكانطى عن التصور الأرسطى، فنحن هنا على مجال ذاتى أبستمولوچى فى حين أننا كنا عند أرسطو نركز على المجال الموضوعى الأنطولوچى. لكن ذلك لا يعنى بالطبع أن مقولات أرسطو لم تكن تشير إلى الفكر أو إلى العقل، فلاشك أن العنصر العقلى، أو الجانب المعرفى موجود، وإن كان بصورة ضمنية، كما أن العنصر الأنطولوچى موجود أيضاً عند كانط ولكن على نحوٍ غير مباشر أو هو ضمنى بلغة هيجل، وما كان

(١) سير وليم هاملتون W. Hamitlon فى كتابه «مقولات ومناقشات» اقتبسه الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه السالف الذكر ص ٨٥.

ضمنياً أو بالقوة فى المقولة الأرسطية، والمقولة الكانطية سوف يصبح علنياً فى المقولة الهيجلية.

وفضلاً عن ذلك فإننا نجد عند كانط لأول مرة محاولة استنباط المقولات بعضها من بعض، أو على الأقل بيان ارتباطها، وهو يضرب لذلك مثلاً فيقول «إن الوحدة» شرط «للكثرة»، فى حين أن «الجملة» ليست سوى الكثرة منظوراً إليها باعتبارها وحدة. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للمقولات الأخرى، فإن «الحد» هو وليد الجمع بين الإيجاب والسلب والتفاعل هو ناتج الجمع بين الجوهر والعلية، والضرورة هى نتيجة التألف بين «الإمكان» و «الوجود» [1].. وفى استطاعة المرء أن يلمح هنا، فى هذه النظرة الثلاثية التى تجعل المقولة الثالثة هى المركب من المقولتين السابقتين - يمكن للمرء أن يلمح المثلث الهيجلى يطل برأسه ! والمقولات الكانطية، أخيراً، إلى جانب أنها ذاتية أبستمولوچية فهى:

١ - صور خالصة بلا مادة، ولا مضمون.

٢ - سابقة على كل تجربة.. Prioti

٣ - لا تأتى إلينا من أى مصدر خارجى، وإنما يسهم بها الذهن نفسه فى عملية المعرفة..

وهذه المقولات ضرورية وشاملة: فقد يكون الشىء أحمر، أو لا يكون، ولكنه لابد أن يكون معلولاً لعلة، أو نتيجة لسبب معين، كما أنه لابد أن يكون جوهراً له أعراض، ولابد أن يكون واحداً أو كثيراً. وفى استطاعتنا أن نتصور الكون بلا بياض ولا ثقل، ولكننا لا نستطيع أن نتصوره بلا وحدة، ولا كثرة، ولا إيجاب، ولا سلب.. إلخ [2].

لكن لن تتضح هذه الأفكار على نحوٍ كامل إلا عند هيجل: حيث يظهر واضحاً ما فى المقولة الأرسطية من جانب صدق (خاصية الوجود) وجانب خطأ

(١) قارن الدكتور زكريا إبراهيم ص ٨٦.

(٢) ولترستيس «فلسفة هيجل» ص ٧٢ من الترجمة العربية.

(حين أهملت خاصية المعرفة) - كما يبدو دور كانط واضحاً بما له من مزايا، وما عليه من مآخذ، وباختصار: عند هيجل سوف نصل إلى الفهم الصحيح للمقولة بجانبيها الذاتى، والموضوعى.

٥ - المقولات عند هيجل:

المقولة الهيجلية هى مركب المقولة الأرسطية والكانطية، فهى موضوعية وذاتية فى آن واحد، وهى أنطولچية وأبستمولوچية فى وقت واحد: فهى تحليل العقل لكن العقل ليس ذاتياً فحسب، ليس هو العقل البشرى فقط، وإنما العقل ذاتى وموضوعى، والعقل البشرى جزءٌ من العقل المطلق السارى فى الكون، الذى يتجلى فى الأشياء، وهو الأساس النهائى للعالم.

ويبدأ هيجل دراسته للمقولات بنقد مقولات كانط فهو يأخذ عليه «عيب خطير» هو أنه: «لم يدرس مضمون هذه المقولات، ولا العلاقات الدقيقة بين المقولات بعضها وبعض، وإنما قام بدراستها ليعرف هل هى ذاتية أم موضوعية. ونحن نقصد بالموضوعية فى لغة الحياة الجارية: ما يوجد خارجنا ويصل إلينا عن طريق الإحساس ولقد ذهب كانط إلى أن المقولات كالسبب والنتيجة.. إلخ لا يمكن أن تكون موضوعية بهذا المعنى، وأنكر أن تكون هذه المقولات معطيات للإحساس، ورأى على العكس من ذلك أنها تنتمى إلى فكرنا الخالص، أو إلى تلقائية الفكر، ومن هنا كانت المقولات، إلى هذه الدرجات ذاتية» [1]. غير أن النظر إلى المقولات على أنها ذاتية فحسب، أعنى على أنها جزء من أنفسنا لابد أن يبدو، كما يقول هيجل «غريباً أمام العقل السليم» لأننا لو سلمنا به فلابد أن نقع فى هوة «الشىء فى ذاته» وإنكار هذه الفكرة، وإثبات تهافتها هو إثبات فى الوقت نفسه لمبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود، فلن يكون هناك عندئذٍ «شىء فى ذاته» خارجى منفصل عنى أتم الانفصال، ومقولات فى ذهنى أقوم بتطبيقها على العالم الخارجى، بل إن الوجود سيعنى

---

(١) Hegel : Encycloaedia of Philsopilcal Science (41) Z. Eng. Trans. by W. Wallale Oxford Univer. Press London1959.

فى هذه الحالة ما يوجد أمام الوعى، ولن يكون الموضوع موضوعاً إلا إذا كان على علاقة بالذات. وإذا سلمنا بذلك فسوف نسلم بموضوعية التصورات؛ لأن الموضوع حينئذٍ سيكون كله عبارة عن الموضوع الذى نعرفه فحسب، أى مجموعة من الكليات. ومعنى ذلك أن التصورات، أو الكليات بصفة عامة موضوعية. لكن التصورات كثيرة ومتعددة كما سبق أن ذكرنا فى بداية هذا المقال، فكل كلمة يمكن أن يكون تصوراً. باستثناء أسماء الأعلام، فهل كل كلمة – أعنى كل تصور – هو تصور موضوعى عند هيجل؟ والجواب نعم: جميع التصورات موضوعية لكنها ليست على مستوى واحد. ففى استطاعتنا أن نفرق بين الكليات، أو التصورات الحسية، أعنى المستمدة من الحس كالورقة، والمنزل، والشجرة، والمنضدة، والأبيض، والأحمر... إلخ. وبين لون آخر من الكليات لم يأت إلينا عن طريق الحواس كما برهن كانط من قبل، وهو الكليات العقلية الخالصة، وهى التى يطلق عليها هيجل اسم تحديدات الفكر Denkbstimmungen أو المقولات [1].

والفرق بين هذين اللونين من التصورات، أو الكليات هو أن الكليات الحسية لها وجود موضوعى يعتمد على غيره فى حين أن الوجود الموضوعى للمقولات مستقل. ومن ناحية أخرى فإن الكليات الحسية، رغم أنها كليات فإنها لاتزال تحمل لحظة الجزئية فهى تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء جميعاً : فبعض الأشياء منازل، وبعضها ورق، وبعضها مناضد.. إلخ. أما الكليات العقلية، أو المقولات فهى تنطبق على كل شىء (فهى ضرورية وشاملة كما ذهب كانط من قبل) فكل شىء له وجود، وكم، وكيف، وقدر.. إلخ. ومن ناحية ثالثة فإن المقولات هى الشروط لكل تجربة، ولكل وعى، ومعنى ذلك أن المقولات تأتى أولاً فى التسلسل المنطقى، فهى تعبر عن الخصائص الأساسية لكل جزء من أجزاء العالم، أو هى على حد تعبير هيجل، الأساس الموجود فى ذاته، ولذاته بالنسبة لجميع الأشياء.. ولهذا يرد هيجل أنه إذا كانت المقولات

(١) إمام عبد الفتاح إمام: «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ١٣٦.

حسب الاشتقاق اللغوى لها، وحسب التعريف الأرسطى هى ما يحمل على الموجود، أو ما يقال على الأشياء، فإنه يمكن أن تكون هناك مقولات كثيرة، ومتعددة لا عشر مقولات كما ذهب أرسطو، ولا اثنتى عشرة مقولة كما ذهب كانط (١). ومن هنا فإن هيجل يذكر فى منطقه مئات من المقولات التى تبدأ بالوجود الخالص أعم التصورات وأكثرها تجريداً وتنتهى بالفكرة المطلقة أكثر المقولات عينية.

المقولات الهيجلية، إذن، تعبر عن جوهر الأشياء، أو هى جوهر العالم وعليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية كلها. والمقولات من هذه الزاوية تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التى لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها، أى أنه يستحيل أن يوجد عالم بدون هذه الكليات العقلية الخالصة، فإذا كان يمكن أن نتصور عالماً يخلو تماماً من الكليات الحسية، عالماً لا توجد فيه مناضد ولا مقاعد، ولا أشجار ولا منازل، ولا أشياء بيضاء ولا حمراء.. إلخ. فإن الأمر يختلف أتم الاختلاف فى حالة الكليات العقلية الخالصة، أو المقولات، إذ لا يمكن أن نتصور عالماً بلا وحدة، لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته واحداً، ولابد أن يحتوى على موضوعات كل منها واحد. ونفس الشىء يقال على الإيجاب والسلب، فمن المستحيل أن نتصور عالماً لا يمكن فيه إثبات شىء أو إنكاره، أو أن يقال عن أشيائه إنها موجودة أو غير موجودة. وباختصار إذا استطعت أن تجرد بفكرك الأشياء من الصفات الحسية العارضة، فأسقطت من العالم ما فيه من أشياء حسية: فلا منازل، ولا أشجار، ولا حلو، ولا مر.. إلخ. إذا استطعت أن تجرد العالم من هذه الصفات صفة وراء صفة، فلن تجد أمامك بعد ذلك إلا الهيكل الرئيسى للعالم - أعنى سلسلة المقولات أو «عالم الماهيات البسيطة، التى تحررت من كل تعينات الحس»، إذ يستحيل عليك أن تجرد العالم منها، يستحيل عليك أن تجرد العالم من الوجود، والكيف، والكم والسبب، والنتيجة، والماهية والظاهر.. إلخ (٢).

(١) Hegel : The Science of Logic Vol. II p.36 Eng. Trans. by W. H. Johnston & Struthers George Allen London.1951.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام: «علم المنطق لهيجل» مقال بمجلة تراث الانسانية، العدد الأول من المجلد السابع.

لكن القول بأن المقولات هي جوهر الأشياء لا يعنى أنها بعيدة عنا، أو تقع فى عالم معزول كعالم المثل الأفلاطوني، لكنها على العكس موجودة أمامنا فى كل وقت، وعلى شفاهنا دائماً، يقول هيجل: «هل ثمة شيء أكثر ألفاً لنا من تحديدات الفكر (المقولات) التى نستخدمها باستمرار والتى تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدره؟».. [1]. فالمقولات هي قمة البساطة وهي ألف باء كل شيء آخر، ونحن نعرفها حق المعرفة فهي ما تلقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولا يكون، وكيف وكم، وقدر، وواحد، وكثير، ماهية وظاهر، داخلي وخارجي.. إلخ. ونحن عادة لا نشغل أنفسنا بأمور مألوفة إلى هذه الدرجة، خذ مثلاً عبارة: «هذه الورقة بيضاء» نجد أننا نذكر صراحة مقولات مثل مقولة الوجود، ومقولة الفردية.. إلخ [2].

وإذا كانت المقولات موضوعية، أو أنطولوچية لأنها تعبر عن جوهر الأشياء، أو هي العمود الفقرى للعالم»، فإنها كذلك أبستمولوچية لأنها تقدم لنا فى الوقت نفسه سلماً للمعرفة: فكل مقولة تمثل درجة من درجات المعرفة، وتعبر عن مرحلة من مراحل فهمنا للأشياء، وبداية المنطق الهيجلي هي فى نفس الوقت بداية المعرفة، ونهايته تمثل أعلى قمة يمكن أن تصل إليها معرفة الإنسان. فإذا ما بدأنا من أول المقولات، وهي مقولة الوجود، استطعنا أن نقول: إننى قد أفهم الأشياء تحت هذه المقولة وهو فهم يمثل أدنى درجة من درجات المعرفة، لأننى إذا لم أعرف عن شيء إلا أنه موجود فحسب، فأنا تقريباً لم أعرف عنه شيئاً قط، أما إذا عرفت أنه يتغير (أو يصير) فقد عرفت عنه شيئاً أكثر قليلاً من مجرد وجوده. وإذا ما تدرجت فى سلم المقولات كنت أسير صعداً فى سلم المعرفة : فمعرفتى بأن الشيء أبيض اللون، حلو المذاق.. – أى كيفه – تقدمت خطوة، وإذا عرفت حجمه ووزنه – أى كمه – تقدمت خطوة أكبر، وإذا عرفت أن الجوانب الكيفية لابد أن تتناسب مع الجوانب الكمية، أو أن للشيء قدراً من الكم إذا تغير الكيف فأنا أسير فى طريق فهم الشيء ومعرفته من جوانب هامة

---

(١) Hegel : The Science of Logic Vol. I (Introd.)

(٢) قارن : «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ١٤٣ وما بعدها.

مطلوبة فى حياتنا اليومية. حتى إذا ما وصلت إلى أن للشىء ماهية كنت قد قطعت شوطاً لا بأس به فى سبيل فهم الأشياء، فإذا ما انتهيت إلى أن الأشياء ليست إلا فكراً فى جوهرها، أو أنها على وجه الدقة الفكرة المطلقة، كنت قد وصلت إلى المعرفة الفلسفية، أو المعرفة المطلقة التى هى أعلى مراتب المعرفة والتى تمثل وجهة نظر المثالية الموضوعية، أو المثالية المطلقة.

وإذا كانت المقولات بصفة عامة سلماً تمثل سلماً متدرجاً من المعارف فإن المنطق الهيجلى ككل يعرض علينا الأنماط الرئيسية للمعرفة البشرية، فهو ينقسم ثلاثة أقسام رئيسية هى: الوجود، والماهية، والفكرة الشاملة. ويعود كل منها إلى الانقسام ثلاثة أقسام فرعية فالوجود ينقسم إلى الكيف، والكم، والقدر (لاحظ أن المقولة الأخيرة هى مركب المقولتين فالقدر يعنى جوانب الشىء الكيفية والكمية معاً) والماهية تنقسم إلى الماهية بوصفها أساساً للوجود، ثم الظاهر وأخيراً التحقق الفعلى الذى هو مركب المقولتين السابقيتين، والفكرة الشاملة تنقسم بدورها ثلاثة أقسام هى: الفكر الذاتى، والفكر الموضوعى وأخيراً الفكرة التى هى جمع للفكرتين الذاتى والموضوعى معاً. وأقسام المنطق الرئيسية تمثل ثلاثة أنماط رئيسية من المعرفة: فالقسم الأول وهو نظرية الوجود بما فيه من مقولات فرعية تقدم لنا معرفة الحس المشترك، وهى المعرفة التى يأخذ بها رجل الشارع فتراه لا يتعدى مقولات الوجود، وهى الكيف والكم والقدر، إذ يكفيه أن يعرف أن هذه المنضدة لها «قدر» معين من الكيف والكم فهى : بنية اللون، ملساء، ناعمة تصلح لتناول الطعام والكتابة عليها... إلخ وهذا هو كيفها، ثم طولها كذا، وعرضها كذا وتزن كيت وكيت وهذا هو كمها.. وتلك هى «معلومات» رجل الشارع عن المنضدة. أما القسم الثانى من المنطق الهيجلى - وهو الماهية - فهو يمثل معرفة الفهم التى يأخذ بها العلم، لأن العلم لا يكتفى بما فى الأشياء من جوانب كيفية وكمية، لكنه ينشد إدراك الأشياء فى علاقتها بعضها مع بعض بحيث يبدو الكون أمامه شبكة ضخمة من العلاقات، فضلاً عن أن الماهية تعنى الغوص وراء الظاهر

يقصد الوصول إلى الجانب الداخلى من الأشياء وعدم الاكتفاء بما يظهر حتى لتختفى صور الأشياء كما يراها رجل الشارع، وتلك على وجه الدقة نظرة العلم إلى الأشياء فهو حين يدرس موضوعاً كالمنضدة تراه يغوص فى تحليله حتى لتختفى صورة المنضدة التى نراها فى حياتنا اليومية؛ لأنه ينتهى إلى القول بأن المنضدة فى جانبها الداخلى هى مجموعة من الكهارب التى لا تكف عن الحركة، وليست ذلك الجسم الصلب الجامد الذى نألفه. أما القسم الثالث والأخير من المنطق الهيجلى – وهو الفكرة الشاملة – فهو يمثل معرفة العقل وهى أعلى أنواع المعرفة التى تأخذ بها الفلسفة، وهى أعلى أنواع المعرفة، لأنها تعطينا الصورة الكاملة والحقيقية عن الأشياء، فلا تكتفى بالظاهر كما كان يفعل رجل الشارع، ولا تنشد الغوص وراء الماهية فحسب لكنها تجمع بينهما فى مركب واحد فتعرف أن للأشياء جانباً هو الوجود الفعلى ثم جانباً آخرهو الماهية العقلية، وتلك هى الفكرة الشاملة التى هى عقلية لكنها موجودة بالفعل. ولهذا فإن الفلسفة ترى الكون من هذا المنظور فهو من ناحية موجود بالفعل، لكن أساسه من ناحية أخرى عقلى خالص.

خلاصة القول أن المقولة الهيجلية موضوعية وذاتية معاً، أو قل إنه «يزول فى المقولات ذلك التعارض المألوف بين الذاتى والموضوعى» على حد تعبير هيجل [1]. كما أنها أنطولوچية وأبستمولوچية فى وقتٍ واحد، أو هى فى كلمة واحدة مركب المقولة الأرسطية والكانطية فى وقتٍ واحد.

٦ – الخاتمة :

لسنا نهدف من هذا المقال سوى إبراز نقطتين أساسيتين: الأولى: هى أن النظرة الأرسطية للمقولات، وكذلك النظرة الكانطية، أحادية الجانب، ولهذا فهى لا تمثل إلا جانباً واحداً فقط من الفهم الصحيح للمقولة: فأرسطو يركز على الجانب الأنطولوچى، فى حين يركز كانط على الجانب الأبستمولوچى، والنظرة الصحيحة هى أن هذين الجانبين يتحدان فى المقولة، فالوجود لا يعنى فقط

(١) Hegel : Encyclo. of Philos. (24). Z.

وجود الشيء، لكنه يعنى فى اللحظة نفسها معرفتى بوجوده، فإذا قلت إن المنضدة موجودة أو اكتفيت بالقول: «هذه شجرة»، دل ذلك على جانبين: الأول أنها موجودة، والثانى أننى أعرف ذلك. ولهذا فقد أصاب أرسطو فيما أخطأ فيه كانط، والعكس صحيح أيضاً. أما هيجل فقد كانت نظرته «عينية» إن جاز لنا استخدام هذا المصطلح الهيجلى، وبمعنى أنه ينظر إلى المقولة من جوانبها المتعددة ليكشف عن موضوعيتها وذاتيتها فى آن واحد.

لكن ذلك لا يمنعنا من القول بأن فكرة هيجل عن المقولة لم يكن فى استطاعتها أن ترى النور لو لم تتقدمها الآراء السابقة عن المقولات. وهذا هو التفسير الصحيح للظاهرة التى كثيراً ما أسيء فهمها فى تاريخ الفلسفة، وأعنى بها نقد المذاهب بعضها لبعض: فكل مذهب فلسفى يحمل باستمرار جانباً صواباً وجانباً خطأ: أما جانب الصواب فيمثله المبدأ الذى يرتكز عليه وهو الذى يبقى فى المذاهب التالية، أما جانب الخطأ فهو اعتقاد المذهب أن ما يقوله هو الحقيقة بأسرها. وتلك نفسها فكرة هيجلية يمكن أن نسوق لتوضيحها تلك الأسطورة القديمة التى تروى عن جماعة من العميان مروا بفيل وحاولوا التعرف عليه فتحسس كل واحد منهم جانباً منه ووصفه بدقة لكنه أخطأ حين أصر على أن الجانب الذى لمسه هو الفيل كله. وتلك هى الحال نفسها مع الفكرة الأرسطية الكانطية عن المقولة، فقد لمس كل منهما جانباً واحداً من جوانب المقولة ووصفه بدقة لكنه أخطأ حين اعتقد أنه يمثل «حقيقة» المقولة بأسرها.

أما النقطة الثانية التى نود أن نشير إليها فهى صحة الفكرة الهيجلية التى تقول إن الوعى يبدأ أولاً بالأشياء فيكون مباشراً حين يدرك الموضوعات القائمة أمامه مباشرة ولا يرتد إلى ذاته إلا فى مرحلة متأخرة.. تلك كانت الحال فى تاريخ الفلسفة بصفة عامة: فالفلسفة تبدأ أولاً بالاهتمام بالكون لمعرفة نشأته، وعناصره الأولى على نحو ما حدث فى الفلسفة اليونانية، ولا تبدأ فى الاهتمام وتحليل عقله ونقد معرفته... إلخ إلا فى العصور الحديثة، ولهذا قيل إن الفلسفة القديمة كانت أنطولوچية بصفة عامة إذا ما قورنت بالفلسفة الحديثة

التى كانت تغلب عليها الصبغة الأبستمولوجية، ثم جاءت الفلسفة الهيجلية لتجمع فى جوفها الجانبين معاً، ولتكون مركباً من الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة.

وما يصدق على تاريخ الفلسفة بصفة عامة يصدق على كل مرحلة من مراحله، كما يصدق على الإنسان الفرد الذى يبدأ عادة بإدراك الموضوعات من حوله ولا يرتد إلى ذاته فيعرف نفسه ويدرك قدراته واستعداداته إلا فى مرحلة متأخرة، ولهذا كان الوعى بالذات، أو الوعى الذاتى، أو وعى الإنسان لنفسه يمثل مرحلة أعلى بكثير من وعيه بالأشياء المحيطة به. وما يقال على الفرد يقال على الإنسانية كلها فالإنسان انتبه طوال تاريخه للموضوعات الموجودة فى بيئته قبل أن ينتبه إلى الاهتمام بذاته، ولهذا كانت العلوم الإنسانية أكثر تخلفاً» من العلوم الطبيعية [1].

ونفس الشىء يقال على كل مرحلة من مراحل التطور الفلسفى خذ مثلاً الفلسفة اليونانية كمرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة تجد أنها بدأت بالفلسفة الأيونية التى اهتمت بدراسة الكون ولم تهتم بدراسة الإنسان إلا فى عصر سقراط حين بدأ الإنسان لأول مرة يهتم بإدراك ذاته، وهى خطوة يعتبرها هيجل تقدماً ضخماً فى الفكر البشرى وتحولاً جذرياً للفلسفة ووضعاً لها على طريق جديد يختلف أتم الاختلاف عن خطوات سيرها السابق: «فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية، وحرية الوعى الذاتى عند سقراط حين ذهب إلى أن الإنسان يجب عليه أن يبحث فى داخل نفسه عن غاية لأفعاله، وعن غاية للعالم فى وقت واحد، وأنه لابد أن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته. وهكذا أدخل سقراط عنصراً على جانب

(١) تلك حقيقة يكشف عنها التطور الضخم الذى أحرزته العلوم الطبيعية حتى هبط الإنسان على ظهور القمر فى حين أن «علومه» أو ما يسمى بالعلوم الإنسانية، كعلم النفس وعلم الاجتماع... إلخ لا زالت تبحث عن طريق السير المناسب، ولهذا تخلفت تخلفاً ضخماً أيضاً، بل إنها لم تبدأ فى الظهور على نحو فعال إلا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

كبير جداً من الأهمية هو أن يعود الإنسان القهقرى بحقيقة الموضوع إلى فكرة الذات» [١].

وتلك هي الحال نفسها مع تاريخ المقولة: فقد بدأ التفكير الفلسفي بالتركيز على الجانب الموضوعي منها، وتلك هي السمة الرئيسية للفلسفة اليونانية بصفة عامة، فشخصها أرسطو على أنها تمثل «خصائص الوجود»، فهي قوالب أنطولوچية، أو أنواع من الوجود ولهذا وصف «قاطيغورس» لأرسطو (أو كتاب المقولات) بأنه: «كتاب يبحث في الحد والأوجه التي تقال على الوجود» [٢]. أما جانب المعرفة فقد كان ضمناً أو مستتراً لأنه يتوارى أمام الخاصية الكبرى للمقولة: خاصية الوجود. فإذا انتقلنا إلى الفكرة الحديثة عن المقولة لوجدنا أنها تركز على العكس، على الجانب الذاتي أو الأبستمولوچي، فهي قوالب ذهنية للمعرفة البشرية، وكانت ثورة في تاريخ الفلسفة تشبه الثورة الكوبرنيقية في تاريخ العلوم الطبيعية! ثم جاءت الفكرة الهيجلية التي رأت أن الوجود يعني الوجود أمام الوعي، والموضوع لا يكون إلا أمام الذات ولهذا فليست ثَمّة خاصية للوجود إلا وهي في نفس الوقت خاصية للذات، وهكذا جمعت الفكرة الهيجلية للمقولة بين الجانب الذاتي والموضوعي، والتقت الأنطولوچيا والأبستمولوچيا على صعيد واحد، وقدمت لنا الهيجلية فكرة أتم وأكمل عن المقولة فضلاً عن أنها أكثر ثراءً وأكثر عينية.

* * *

(١) Hegle : Lectures on The History of Philosoply Eng. Trans. by E. S. Haldane & Frances H. Simson Vol. I p.386 Routledge & Kegan Paul - London1955.

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب «منطق أرسطو» ص ١١ من الطبعة السالفة الذكر.

المجموعة الرابعة : مؤلفات هيجلية

١ - علم المنطق لهيجل
٢ - هيجل وتاريخ الفلسفة

علم المنطق لهيجل

منذ أن بدأت سفينة الفلسفة رحلتها كانت مشكلة الأضداد هى التى دفعتها إلى السير، فقيل إن «الدهشة» أو «التعجب» - مما فى الكون من أضداد - هى بداية التفلسف، وانشغلت الفلسفة بعد ذلك بدراسة هذه المشكلة وإن تشكلت فى صورٍ شتى، فكانت تلتقى بها فى صورة «الواحد والكثير»، أو «الحس والعقل»، أو «الظاهر والحقيقة»، أو «الفكر والوجود»، أو «الذات والموضوع»، أو «المادة والروح».. إلخ. كما كانت تدمج أحياناً أخرى فى فكرة واحدة فتصبح تفسير ما فى الكون من «ثنائية»، وكان السؤال الملح هو: هل هذه الأضداد أشلاء متناثرة لا يربطها خطٌ واحد، ولا يجتمع فيها شلوٌ مع شلوٍ آخر، أم أن هناك علاقة تربط بينها وإن استعصى علينا كشفها..؟ لابد بالضرورة أن يكون بينها رابطة لأنها لا توجد فى فراغ، وإنما فى وسط معين هو الذى يمسك بها جميعاً. خذ الإنسان مثلاً تجده مركباً من عقلٍ وجسد، فكر وعاطفة، مادة وروح..إلخ. لكنه فى نفس الوقت «إنسان واحد» يحتويها ويوحد بينها. والكون على ما فيه من عناصر متضادة هو أيضاً كونٌ واحد يشملها جميعاً. هناك إذن، رابطة تجمع بين المتناقضات، ولكن المشكلة تكمن فى نوع هذه الرابطة من ناحية، وكيفية الكشف عنها من ناحية أخرى.

ومن الفلاسفة الذين عاشوا هذه المشكلة حتى قبل أن يفلسفوها: الفيلسوف الألمانى «جورج فلهلم فردريش هيجل» فهو يولد (١٧٧٠) وعصر التنوير الموغل فى الإيمان بالعقل على وشك الأفول، وعصر الرومانتيكية الموغلة فى العاطفة والخيال بادىء فى البزوغ - وهو يتأثر بهما معاً. وهو يواصل السير فى الطريق الكانتى بجفافه العقلى، وهو أيضاً يصادق الشاعر الألمانى المرهف «هلدرلين» ويتأثر بهما معاً، وهو شغوف بالديانة الشعبية عند اليونان، وهو

كذلك يدرس اللاهوت المسيحى الرسمى فى معهد «توبنجن» ويتأثر بهما معاً. وهو يعيش فى مجتمع إقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يعتصرون الطبقة الوسطى اعتصاراً، لكنه يعيش أيضاً مع رياح الثورة الفرنسية التى تهب عاتية منادية بتحرير الإنسان وانطلاقه - وهو يتأثر بهما معاً. حتى مزاجه، وأخلاقه، وشخصيته كانت هى الأخرى أوشاجاً متناقضة، فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق، لكنه عيى لا يجيد الخطابة والكلام، وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها، ولكنه لا يمل من قراءة الكتب الرخيصة التى ظل «شوبنهور» يعايره بها طول حياته! وهو منظم دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيباً أبجدياً، ولكن سلوكه فى نفس الوقت «.. كان بوهيمياً، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى..» كما يقول أحد رفاقه فى هذا المعهد. وهو داعية إلى الأخلاق وترابط الأسرة، وهو فى الوقت ذاته ينجب ابناً غير شرعى من بغى فى يينا. وهو فيلسوف المسيحية المدافع عنها، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض المسيحيين أنفسهم، وهو فيلسوف مثالى، لكنه أيضاً فيلسوف واقعى، وهو يبلغ الذروة فى التجريد، لكنه لاينفصل قط عن الواقع العينى الحى فى تدفقه المتدارك. حتى آثار فلسفته تجدها هى الأخرى تعمل فى اتجاهات متباينة أشد ما يكون التباين: فالماركسية تيار هيجلى وكذلك البروتستانتية المتحررة، وهو الفيلسوف الذى أثر فى الوجودية، والبرجماتية، والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة، والمثالية، والمادية فى وقت واحد! بل لم يقتصر نسيج المتناقضات عند هذا الحد، وإنما تعداه إلى الباحثين أنفسهم الذين عكفوا على دراسة فلسفته، فاختلفوا فى تقديرهم لمذهبه اختلافاً واسع المدى، حتى أن واحداً منهم - وهو وليم ولاس- يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس!

***

شقيقته تروى البداية

لانعرف عن حياته فى مسقط رأسه - شتوتجارت - إلا النزر اليسير مما روته شقيقته، أو رواه هو نفسه في مذكراته التى بدأ فى تدوينها وهو فى الرابعة عشرة، وقد كتبت شقيقته قبيل انتحارها بقليل رسالة إلى أرملته بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢، روت فيها طرفاً من حياته فى هذه المدينة: «سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتى أن تعيه من طفولة أخي: حين كان فى الثالثة من عمره أرسله والده إلى المدرسة الألمانية، ولما بلغ الخامسة بعث به إلى المدرسة اللاتينية، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانباً من قواعد اللغة اللاتينية تَعَلّمه من أمنا العزيزة التى كانت على جانبٍ كبيرٍ من الثقافة، فكان لها من ثم أثر قوي على دراسته الأولى، وكان هيجل يحصل على جائزة كل عام فى جميع مراحل الدراسة فى هذه المدرسة؛ لأنه كان دائماً من الطلبة الخمس الأُوَل، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائماً فى المدرسة الثانوية، وفى سن الثامنة أهداه أستاذه «ليفلر Loffler » - الذى كان يحبه كثيراً، وقد أسهم مساهمة فعالة فى تربيته - مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم «إيشنبرج Eschenburg» قائلاً: «إنك لن تفهمها الآن يا صغيرى، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها..» وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن فى هذا الطفل من عبقرية، ومازلت أذكر جيداً أن أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان «زوجات وندسور المرحات..»

وكان كلما تحسنت صحته طالع فى كتب الدراما الإغريقية التى كانت أحب القراءات لديه، كما كان يقرأ كذلك فى علم النبات، وفى خلال السنوات الأخيرة فى المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده».

من هذه الرسالة يتضح لنا أن هيجل كان - أثناء دراسته فى شتوتجارت - تلميذاً مجداً بين أقرانه، وإن كان يروى أنه من حيث الخطابة كان متخلفاً، فلم يكن على حدّ تعبير أساتذته خطيباً مفوهاً. وقد بقى لنا إلى جانب رسالة شقيقته - يومياته التى كتبها فيما بين ١٧٨٥ - ١٧٨٧ وقد نشرها روز

نكرانتس فى كتابه بعنوان «حياة هيجل» ثم أعاد نشرها «هوفميستر». وهى سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن قراءاته فى هذه المرحلة، وهى تكشف لنا بصفة خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسيكية، والآداب اللاتينية التى تأثر بها تأثيراً كبيراً. حتى أن من الباحثين من يرى «أن فساد أسلوبه جاء من تأثره باللغة اللاتينية التى عودته كتابة الجمل المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة».

وفى ٥ يوليو عام ١٧٨٥ سجل هيجل فى هذه اليوميات أنه اشترى من مكتبة أستاذه «ليفلر» بعد وفاته اثنى عشر كتاباً فى الآداب اليونانية واللاتينية، وفى الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة مع الأستاذ «كلس Cless»: «قرأنا فى فيدون لمندلسون، ودرسنا شخصية سقراط.. وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على إعدام سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان، والدهماء المسعورة». ويسجل روز نكرانس «أن هيجل قام فى سن السادسة عشر بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام ١٨٤٤ لكتاب «لونجينوس Lon- ginus» «فى الجلال». وكان يميل ميلاً طبيعياً إلى اليونان أكثر من ميله للرومان، ولهذا السبب أجهد نفسه فى قراءة الرومان، والأدب اللاتينى حتى لا يرتد إلى الوراء. وكانت قراءته الغزيرة فى هذا المضمار هى التى جعلت أسلوبه اللاتينى عالياً إلى حدٍ ما، فاستخدم جملاً نادرة، وعبارات غير مألوفة.

وفى هذه السنة أيضاً درس «الإلياذة» و«شيشرون» و«يوربيدس». وشرع فى ٥ إبريل عام ١٧٨٦ فى ترجمة «متن الأخلاق» لأبكتيتوس، وأجزاء كبيرة من ثيوكيديدس، وفى ربيع عام ١٧٨٨ درس «الأخلاق» لأرسطو، وفى صيف العام نفسه درس للشاعر اليونانى سوفكليس «أوديب فى كولونا»، ولقد واصل قراءة سوفكليس عدة سنوات بلا انقطاع، وترجم بعض مسرحياته إلى اللغة الألمانية. كما تظهرنا الترجمات التى ما زالت موجودة أنه كان يهتم اهتماماً خاصاً بمسرحية «أنتيجونا» التى تصور فى رأيه جمال الروح الإغريقية وعمقها تصويراً كاملاً، ولقد ظل متحمساً طوال حياته لما فى هذه المسرحية من جمال، ولمسات أخلاقية.

هيجل في توبنجن

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل التحاقه بمعهد توبنجن، وهو معهد دينى لتخريج القساوسة الإنجيليين تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأن فى الحياة الأكاديمية الألمانية من أمثال «ف. نيتامر»، و «هـ. بولس» الذين أصبحا فى آخر حياتهما أصدقاء لهيجل.

جاء هيجل إلى توبنجن فى أكتوبر ١٧٨٨ وهو يحمل أساساً عميقاً فى الدراسات الكلاسيكية، متفوقاً فى اللغتين اللاتينية واليونانية، وعلى وعى بالأدب الألمانى، فضلاً عن أن ثقافته العملية كانت جيدة بالنسبة لعصره. كما كان اجتماعياً يحب الشراب مع رفاقه من الطلاب، وإن كان صديقه المفضل هو «هلدرلين» الذى اشترك معه فى حب اليونان، والشعر، والفلسفة كما كان أيضاً صديقاً «لشلنج» - الذى كان يصغرهما بخمسة أعوام.

وكان معهم فى هذا المعهد زميل آخر هو «لوتفين LeutWin» الذى نشر فى عام ١٨٣٩- أى بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام - بعض ذكرياته عن هيجل أيامَ كان طالباً فى هذا المعهد، كتب فيها يقول: «لقد جعله المرح، والسرور، والتسلية فى بعض الحانات رفيقاً محبوباً، غير أن هناك شيئاً يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان إلى حدٍ ما بوهيمياً، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى». ويروى عنه أيضاً أنه: «.. كان ينفعل بقوة إذا ما سبقه طالب آخر، أو تفوق عليه زميل، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حتى هبط ترتيبه فى الفصل إلى الرابع بدلاً من الثالث..» ويقول لوتفين أيضاً: «لم تكن الميتافيزيقا تشغل بال هيجل على الأقل فى السنوات الأربع التى عرفته فيها.. إنما كان مثله الأعلى هو «روسو» بمؤلفاته «إميل» و«العقد الاجتماعى» و«الاعترافات» وهى المؤلفات التى لم يَمِل هيجل قراءتها. فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيهما يحرره من كثير من الأحكام المبتسرة، أو على حد تعبيره: «يحررنى من الأصفاد والأغلال»، أما أفكاره التى ظهرت بعد ذلك، فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه فى هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع

كانت بصفة جدية» وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع فى مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها، إلا أنه كان عليه أن يقضى فى هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظامٍ قاسٍ عنيف. ولا يبدو أن اللاهوتى الشاب احتفظ بذكريات جميلة من الحياة التى قضاها هناك، فقد كتب فى هذا الوقت يقول: «طالما أنه لم يشغل كرسى الفلسفة فى معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو فشته فلن يخرج منه شىء طيب، ولن يكون ثمة إخلاص للمذاهب القديمة» وفى رسالةٍ بعث بها إلى شلنج عام ١٧٩٥ نقد نظام المعهد بشكل أعنف: «ما ذكرته لى عن التيار اللاهوتى الكانتى وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش.. لو أن هذه الطائفة ألمت بطرف من العقائد المخالفة إذن، لتغير حالها، لكن المرء منهم يكتفى بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل، تلك عقيدتى، وهى صادقة فعلاً، ثم يضع رأسه على الوسادة وينام.. فإذا ما استيقظ فى صبيحة اليوم التالى تناول القهوة، ثم انخرط فى العمل مع الآخرين وكأن شيئاً لم يكن.. أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية».

***

العمل فى برن

تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ولم يبد ميلاً لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة فى دراسة الفلسفة والآداب اليونانية، فقضى بعض الوقت بين أهله ثم قبل أن يعمل مدرساً خصوصياً فى مدينة «برن» عاصمة «الاتحاد السويسرى» فى بيتٍ من بيوت الأشراف هو بيت «آل شتيجر» وظل يدرس لصبى وفتاتين حتى عام ١٧٩٦، فقضى ثلاث سنوات حراً طليقاً يقرأ ما يشاء، فقرأ «إدوارد جيبون» و«مونتسكو» وواصل قراءة

الآداب الكلاسيكية القديمة. ومن هنا فى برن توافر على قراءة كانت بإمعان شديد، لاسيما ما كتبه فى الأخلاق، والدين خصوصاً وأنه تخرج فى نفس السنة التى أصدر فيها الفيلسوف النقدى كتابه «الدين فى حدود العقل» وهو كتاب أحدث ضجة كبرى فى ألمانيا حتى اضطر كانت إلى الاعتذار للسلطات الرسمية، والتعهد للملك فردريك وليم «بعدم العودة إلى الكتابة فى مسائل الدين». وتشير كتابات هيجل المبكرة إلى أنه درس كانت بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية فى المعهد. أما «نقد العقل الخالص» الذى صدر وهيجل فى الحادية عشر فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأه إلا بعد ذلك بفترة طويلة.

وفى برن وقع هيجل أسيراً لكانت وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت لا تنشر حتى نشرها «نول» عام ١٩٠٧ منها: «وضعية الديانة المسيحية»، و«حياة يسوع»، وقد هاجم فى هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسراً الأسباب التى حولت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة إذا ما قورنت بديانة اليونانيين الأقدمين». فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعياداً دينية.. وكل شىء فيها حتى الإفراط فى الشراب - مقدس عند بعض الآلهة.. أما معظم أعيادنا العامة، فإن الفرد يتقدم للمشاركة فى القربان المقدس فى ثياب الحداد ذليلاً مكسور الخاطر.. بينما الإغريق بما حَبَتْهم الطبيعة من مواهب يضعون أكاليل الزهور، ويرتدون ملابس زاهية الألوان..» وهو يقارن بين سقراط والسيد المسيح، فيقول مفضلاً الفيلسوف الأثينى: «بالطبع لم يسمع إنسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة، أو من فوق الجبل، وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقى عظات فى بلاد اليونان..؟ إنه لم يكن يستهدف إلا تنوير الأذهان فحسب، ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محدداً: ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً، أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقاء سواء بسواء.. فلم يكن رئيساً عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة.. ولم يفكر أن ينظم لنفسه جماعة من الأتباع

تكون له حرس شرف: بزيٌ واحد، وتدريب واحد، وشعار واحد، جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه إلى الأبد، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذاً.. وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمه، وكثيرون غيرهم كانوا قادة عظاماً وأبطالاً من كل ضرب.. ولم يَدَعْ لواحد منهم مبرراً أن يسأل: كيف، كيف..؟ أليس هذا ابن «سفرونيسكس؟ أنى له كل هذه الحكمة التى يتجرأ ويعلمنا إياها (*)..؟ ولم يحاول قط أن يضايق أحد، أو يفاخر بما له من أهمية، أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذى لا يؤثر إلا فى الجهلاء والسذج..».

***

هيجل فى يينا

ظل هيجل يعمل فى فرانكفورت حتى توفى والده عام ١٧٩٩؛ فورث ما يقرب من ثلثمائة جنيه، فظن نفسه ذا يسار وكتب إلى شلنج - وكان أستاذاً بجامعة يينا منذ ١٧٩٨ - يستفتيه فى المكان الذى يستطيع أن يروح فيه الإنسان عن النفس! لكن تطلعه إلى المنصب الجامعى كان شديداً، ومدينة يينا تغريه، ففيها «موجة الآداب» على حد تعبيره، وهى مركز الحياة العقلية الألمانية بأسرها: فهى تضم جوته، وشليز، وفشته، وشلنج، وكذلك الشعراء الرومانتيكين بحماسهم الجارف، فليس إلى مقاومتها من سبيل..

وصل هيجل إلى يينا فى يناير عام ١٨٠١ وعادت صداقته القديمة مع شلنج، وسرعان ما قرر الاثنان إصدار جريدة فلسفية، كتب فيها هيجل خمس مقالات، وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر شلنج يينا. وكان أول ما نشره فى هذه المدينة كتيباً صغيراً يزيد قليلاً عن مائة صفحة إذا ما ترجم كاملاً: «الفرق بين مذهبى فشته وشلنج وعلاقة ذلك بإسهامات راينهولد فى الكشف عن وضع الفلسفة فى بداية القرن التاسع عشر،

(*) إشارة إلى العبارة التى ذكرها أهل الناصرة عندما عاد السيد المسيح إلى قريته.

بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور فى الحكمة الدنيوية». ولكى يكون له الحق فى إلقاء محاضرات بجامعة يينا كان عليه أن يكتب بحثاً باللغة اللاتينية فكتب فى أغسطس عام ١٨٠١ «بحثاً فلسفياً فى مدار الكواكب» فظفر بحق التدريس، وتابع محاضراته نفر ضئيل جداً من الطلاب، لا يزيد عن أحد عشر طالباً.

أما العمل الرئيسى فى هذه الفترة التى اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته فهو كتابه «ظاهريات الروح» الذى أتمه فى الليلة السابقة لمعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦). وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحى بينه وبين شلنج، فقد بدأ هيجل يشق طريقاً خاصاً فى الفلسفة. وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعى من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئاً واحداً. وكان مركز هيجل لا يزال مزعزعاً فى يينا حتى جاء الاحتلال الفرنسى، فاضطر إلى الاختفاء فى منزل أحد تلاميذه إلى أن تنتهى هذه الحملة. وفى ٥ فبراير ١٨٠٧ وضعت كريستيان شارلوت – وهى زوجة مهجورة لخادم عند أحد الأشراف – طفلاً غير شرعى لهيجل اسمه «لودفيج» ظل بعيداً عنه ومصدراً لمتاعب لا حصر لها، إلى أن ضمه هيجل إلى أسرته عام ١٨١٦، وتوفى قبل أبيه بشهرين (٢٨ أغسطس ١٨٣١).

رحل هيجل بعد ذلك إلى «بامبرج» ١٨٠٧ ليرأس تحرير جريدة هناك، وهى صحيفة يومية محدودة الانتشار، وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٠٨.

***

الزواج والاستقرار

وفى ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح هيجل ناظراً للمدرسة الثانوية فى «نورمبرج»، حيث لبث فى هذا المنصب ثمانى سنوات (حتى عام ١٨١٦) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة، فدرس: الفلسفة، والطبيعة، والرياضيات، وكان

الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المادة التى يتغيب أستاذها. وقد جمعت الدروس التى ألقاها على الطلاب فى هذه المدرسة فى كتاب «المدخل الفلسفى» الذى نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته.

وفى إبريل ١٨١١ تعرف على «مارى فون توشر» وهى فتاة من أسرة نبيلة، واقترن بها فى سبتمبر من نفس العام، وكانت فى سن العشرين، أما هو فكان فى الحادية والأربعين، وكان زواجاً سعيداً للغاية أعقب طفلين هما: كارل (١٨١٣ - ١٩٠٩) الذى لمع كأستاذ للتاريخ، وإمانويل (١٨١٤ - ١٨٩١) الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيساً - فأصبح راعياً رسولياً، واكتمل شمل الأسرة حين إنضم اليها «لودفيج» عام ١٨١٦. وفى «نورمبرج» ظهر المنطق الموضوعى عام ١٨١٢ وهو الجزء الأول من كتابه «علم المنطق» الذى اكتمل بظهور الجزء الثانى «المنطق الذاتى» عام ١٨١٩، وقد شجعه هذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة، فخلف «ج. هـ فريز» فى كرسى الفلسفة فى جامعة «هايلبرج» ومن المحاضرات التى ألقاها فى هذه الجامعة نشر «موسوعة العلوم الفلسفية» عام ١٨١٧، وهى عرض لمذهبه كله.

***

قمة المجد: هيجل فى برلين

كان هيجل قد ضاق ذرعاً بجامعة «هايدلبرج»، لأنها على الرغم من مكانتها، فهى وسط محدود لم يكن كافياً لنشر فلسفته، فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية، خاصة وقد خلا كرسى الفلسفة بجامعة برلين بوفاة فشته. وفى ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه «ألتنشتين» وزير التعليم هذا المنصب، فقبله على الفور، وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيجل هذا المنصب، حتى أن شقيقة أحد الوزراء هى التى تولت البحث عن مقرٍ لسكناه، وهذا وحده دليل على المكانة التى سيحتلها هيجل فى الفلسفة السياسية بعد

ذلك. وقد بدأ يلقى محاضراته فى ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصاً فى فلسفة القانون، أما العمل الكبير الذى ألفه فى هذه الفترة فهو: «أصول فلسفة الحق أو القانون» وقد ظهر فى عام ١٨٢١. وانتشرت الهيجلية فى هذه الفترة حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة. وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه المئات من الطلاب من جميع أنحاء البلاد، بل أصبح الإيمان بالهيجلية من الوسائل التى تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية، ومن الترقى فى هذه الوظائف حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبى فصل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالى فى الفلسفة الهيجلية. وابتداءً من عام ١٨٣٣ بدأ الأساتذة فى تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من الهيجلين المتحمسين، ومن تلاميذه المشهورين فى هذه الفترة «جانز»، و«مارهينكه»، و«بومان»، و«اردمان»، و«روزنكرانتس»، و«كونوفيشر».. وغيرهم.. وقد جرت عليه هذه الشهرة الكثير من العداء خاصة وأن بعض تلاميذه اندفع فى حماس إلى الزعم بأن «كل من ليس هيجلياً فهو أحمق وجاهل»، ومن هنا وقعت العدواة بينه وبين بقية الفلاسفة فى عصره، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين «شليرماخر»، فترت، ثم انقلبت إلى عداء وهجوم صريح. وانتهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذه بعنوان «الدين فى صلته الوثيقة بالعلم» عام ١٨٢٢ وراح يسخر مر السخرية من نظرية «شلير ماخر» فى الدين والقائلة بأن الدين، عاطفة وليس عقلاً. هنالك قال هيجل: «لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين؛ لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة وإخلاصاً لسيده، ولو كانت المسألة مسألة إخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية» فلم يغفر له شليرماخر هذه السخرية الألمية القاسية، فوقف فى سبيل اختياره عضواً فى أكاديمية العلوم فى برلين التى كان يسيطر عليها.

وفى هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات والرحلات، فزار باريس، وسافر إلى هولندا عام ١٨٢١ كما ذهب إلى فيينا فى العام التالى، وأعجب

بالأوبرات الموسيقية وفى عام ١٨٢٩ زار كارلسباد وبراج، ثم أصبح مديراً لجامعة برلين عام (١٨٢٩ - ١٨٣١) وكانت شهرته قد عمت أرجاء ألمانيا. وفى صيف عام ١٩٨٣ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين فانتقل هيجل إلى الريف، ولما انحسر الوباء حتى كاد أن يختفى عاد ليستأنف دروسه فى ١٠ نوفمبر لكنه مرض فى ١٣ وتوفى فى ١٤ نوفمبر ١٨٣١ - وكان موته مظاهرة كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العظمى التى تبوأها هيجل فى هذا العهد.

***

كتاب «علم المنطق»

يعتبر كتاب هيجل «علم المنطق» من أكثر كتبه أهمية إن لم يكن أهمها جميعاً، وقد كتبه لأول مرة فى مدينة نورمبرج (١٨١٢ - ١٨١٦) ثم عاد وانشغل بمراجعة الطبعة الثانية منه حين وافته منيته نهاية عام ١٨٣١، فلم يتمكن إلاّ من كتابة تصدير جديد له فى ٧ نوفمبر أى قبل وفاته بأسبوع واحد.

وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أن المنطق الهيجلى هو حجر الزاوية فى بناء المذهب كله. ولهذا قيل - بحق - «إن المنطق هو إنجيل الهيجلية» ذلك لأن فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح تقومان بتطبيق المنطق على موضوعات عينية هى المادة الصلبة فى الطبيعة، والحياة الروحية فى فلسفة الروح، ولهذا يقول هيجل: «إذا نظرنا إلى المنطق على أنه نسق الفكر الخالص فسنجد العلوم الفلسفية الأخرى كفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، وتطبيقات للمنطق؛ ذلك لأن المنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذه العلوم. وستكون المشكلة التى ندرسها فى هذه الحالة: التعرف على الصور المنطقية كما تتشكل فى الطبيعة والروح، وهى أشكال ليست إلا نمطاً جزئياً من التعبير عن صور الفكر الخالص..».

وهكذا نجد أن المنطق فى هذه الفلسفات هو حجر الأساس، وهو الصورة التى يحاول هيجل تطبيقها فى جميع مجالات المعرفة البشرية.. ولهذا قال مكتاجرت: «إن المنهج الجدلى عند هيجل هو حجر الزاوية فى بناء المذهب، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتب، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى. صحيح أنه لم يكتمل تماماً لكنه مع ذلك يصل بنا إلى نتائج غاية فى الأهمية.. ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا إلى الفكرة المطلقة فسوف يتهار المذهب من أساسه، ذلك لأن هيجل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل إليه فى المنطق». فبقية العلوم تأخذ بنفس المنهج الذى شرحه المنطق وحدد معالمه، وهذا واضح فى كل ما كتبه هيجل، فهو لا يعود مطلقاً إلى شرح المنهج بعد أن استوفى تحليله فى المنطق. يقول فى مقدمة كتابه «فلسفة الحق»: «المنهج هو تطور الفكرة الشاملة تطوراً ذاتياً. ولقد عرضته فى المنطق، وأنا هنا أفترضه»، وفلسفة التاريخ تأخذ هى الأخرى بالمنهج الذى عرضه هيجل فى المنطق. يقول هنرى إيكن: «لاتستطيع – لسوء الطالع – أن نفهم نظرية التطور التاريخى فهماً كاملاً دون الإشارة إلى منهجه الجدلى الشهير أو منطقه» ويقول هـ وولش: «لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم ديالكتيكى، ولفهم الديالكتيك علينا الرجوع إلى أكثر الأمور الفلسفية تجريداً، أى إلى المنطق..» ويقول فوستر: «إن نظرية هيجل فى القانون والحرية تعتمد أساساً على نظرته الميتافيزيقية إلى المنهج الجدلى» والنظرة الميتافيزيقية التى يقصدها فوستر هى المنطق لأن المنطق والميتافيزيقا عند هجيل شىء واحد، وهما العرض المنظم لتطور العقل الخالص وبيان ما فى هذ التطور من ضرورة منطقية، وهذه الضرورة المنطقية التى تحكم سير العقل هى التى عرضها هيجل عرضاً تفصيلياً فى ثلاثة أجزاء تكون «علم المنطق» أو المنطق الكبير، ثم عاد فأوجزها فى القسم الأول من موسوعة العلوم الفلسفية، وهو القسم الذى يسمى عادة بالمنطق الصغير.

وإذا كانت دراسة المنطق الهيجلى هامة لفهم الفلسفة الهيجلية فإنها أكثر

أهمية لفهم الأثر الهيجلى فى الفلسفة المعاصرة، ولاسيما فى الفلسفة الماركسية، ولهذا قال لينين: «إنه يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس - ولاسيما الفصل الأول منه - ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة، ونفهمه بأكمله، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان، ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين».

***

البحث عن منهج

الفلسفة الهيجلية فلسفة مثالية واحدية تنشد إدراك الأشياء فى نسق كلى واحد، وتحاول تفسير العالم تفسيراً عقلياً يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شيء فى مكانه المناسب. كل شيء له معناه الخاص الذى يستمده من وضعه داخل هذا الكل الهائل. ولكى نفهم المنهج الذى تسير عليه هذه الفلسفة فى الكشف عن حقيقة الكون والوصول إلى تفسير عقلى له لابد أن نضع فى ذهننا أمرين هامين: الأول هو أن هذه الفلسفة وإن كانت تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح فإن هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو العقل فى أحواله المختلفة، فهى تدرس فى القسم الأول العقل الخالص، وتحاول الكشف عن النسيج الذى يتألف منه هذا العقل، وهذا هو موضوع المنطق، ثم هى تدرس فى القسم الثانى هذا العقل نفسه فى حالة تخارج، أى حين يغترب عن نفسه فى الطبيعة. أما القسم الثالث فهو مركب القسمين السابقين لأنه دراسة للعقل حين يعود إلى نفسه، ويمارس نشاطه فى الطبيعة. والأمر الثانى الذى يجب ألا يغيب عنا هو أن المنهج فى هذه الفلسفة لا ينفصل عن المذهب - يقول هيجل: «المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره.. وما يكمن فى هذا الموضوع من جدل هو الذى يحركه.. «وعلى ضوء هذين

الاعتبارين - إن موضوع الفلسفة الهيجيلية هو العقل، وإن منهجها لا ينفصل عن هذا الموضوع - نستطيع أن نصل إلى هذه النتيجة، وهى أن المنهج الهيجلى هو المنهج الجدلى. وهذا المنهج ليس شيئاً آخر غير حركة العقل الخالص، وهى الحركة التى قام بعرضها فى المنطق. ومن هنا قال فى وضوح: «العرض المنظم لهذا المنهج هو المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق»

غير أن هيجل لم يصل إلى تحديد المنهج الفلسفى إلا بعد أن استعرض المناهج وقام برفضها جميعاً. ولقد بدأ فى «ظاهريات الروح» - باستعراض منهج الحس المشترك، ومنهج الحدس الصوفى ونظر إليهما نظرة ساخرة تسقطها من قائمة المناهج الجادة. قال عن المنهج الأول: إن أولئك الذين يبحثون عن طريق هين يسير للمعرفة، أو طريق «ملوكى» للعمل سوف يجدونه حين يضعون ثقتهم فى رجاحة الحس المشترك، أما إذا رغبوا الحياة مع عصرهم، وما فيه من فلسفة فليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجه إلى الأعمال الفلسفية من انتقادات. ويكفيهم فضلاً عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التى تكتب عادة لهذه الأعمال.. وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتيازه بثياب النوم. وقال عن المنهج الثانى: «أما الطريق الثانى فهو طريق الحدس.. وهو يتطلب منك أن ترتدى مسوح الرهبان، وعلى طول هذا الطريق تتهادى كثير من العواطف النبيلة تدور كلها حول الحق، والخالد، واللامتناهى.. غير أننا نخطىء حين نسمى ذلك طريقاً لأن هذه العواطف النبيلة لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة - لكنها تجد نفسها بقفزة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجهاً لوجه..».

ثم يعود هيجل بعد ذلك فى مقدمة كتابه «علم المنطق» إلى الحديث عن منهج الفلسفة، فيرى أننا لابد أن نسلم بادىء ذى بدء بأن المحاولات التى قام بها بعض الفلاسفة لتطبيق مناهج العلوم الأخرى على الفلسفة هى محاولات فاشلة.. ذلك لأن المنهج الفلسفى لابد أن ينبع من صمم الفلسفة ذاتها».. فالفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة ينبغى عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر، أو تقنع بمزاعم الحدس، أو تستخدم الاستدلالات التى تعتمد

أساساً على تفكير خارجي» ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجي الرياضة والعلوم وانتهى إلى رفضهما معاً. قال في هذه المقدمة: «لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجاً خاصاً في دراسة موضوعاتها، وكذلك كان للرياضة البحتة منهجها الذي يتناسب مع موضوعاتها المجردة.. ولم تكن الفلسفة - حتى ذلك الوقت - قد اكتشفت منهجها الخاص ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد إلى العرض المنضم للرياضة فتستعيره أحياناً، أو تلتمس العون أحياناً أخرى من منهج العلوم التجريبية، أو تلجأ أحياناً ثالثة إلى رفض المنهج بصفة عامة».

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية - كما فعل لوك وغيره- في مجال الفلسفة «كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج الرياضي كما فعل اسبنوزا وفولف وغيرهما..».

وتلك كلها محاولات فاشلة لأن هذين المنهجين لا يصلحان لدراسة الفلسفة، فمنهج الاستقراء التجريبي - الذي يسميه هيجل كذلك بالمنهج التحليلي - يعتمد على تحليل الواقع العيني ورده إلى قوانين كلية، إلا أنه تنقصه الضرورة في البداية التي يبدأ منها، كما تنعدم الضرورة بين القانون الذي يصل إليه، وبين الظواهر التي يفسرها هذا القانون.. أما منهج الاستنباط الرياضي الذي يسميه بالمنهج التأليفي.. فهو لا يصلح كذلك للفلسفة لأن الموضوعات التي يدرسها تفتقر هي الأخرى إلى الضرورة، إذ ليس من شأن الرياضة أن تبرهن على ضرورة وجود الموضوعات التي تدرسها. أما المنهج الفلسفي الصحيح فهو المنهج الجدلي، وهو منهج تحليلي وتأليفي في آن واحد. وليس معنى ذلك أنه مجرد لهذين المنهجين المتناهيين وإنما هو يمزج بينهما ويدمجهما في ذاته بحيث ترى التحليل، والتأليف في كل خطوة من خطوات سيره. وهذه الحركة التي تجمع في جوفها حركتين أخريين هي نشاط العقل الخالص الذي يقوم المنطق بدراسته وتحليله، إذ ليس المنطق مجرد دراسة لصور الفكر وأشكاله الفارغة فحسب كما كان يظن أرسطو قديماً، لكنه دراسة لطبيعة الفكر الخالص، أو للحياة الباطنية للعقل الموضوعي الذي يتجلى في العالم، وهي دراسة

تكشف لنا أن العقل جدلى الطابع، وأنه يسير على إيقاع ثلاثى من إيجاب إلى سلب إلى تألف بينهما.. تلك ماهية الفكر وطبيعة الروح: «فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكى تتوافق مرة أخرى.. ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقاً روحياً، أعنى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر - وفى الفكر وحده - فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه». وإذا أردنا أن نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها، وكيف يكون الفكر جدليّاً بطبعه فإن علينا الرجوع إلى المنطق. فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية هناك.

***

جانبان لعلم المنطق

الجانب الأنطولوجى أو الميتافزيقى:

افرض أنك أردت أن تبحث منطقياً عن العناصر الضرورية للعالم بحيث تسقط منها كل ما هو عرضى وحادث، أعنى كل ما يمكن أن تتصور العالم بدونه، فما الذى تنتهى إليه من هذا البحث..؟ سوف تنتهى إلى أن تصورات كالمنزل، والشجرة، والحصان.. إلخ. هى تصورات عرضية أى أننا يمكن أن نتخيل عالماً لا توجد فيه منازل، ولا أشجار، ولا أحصنة فهى ليست إذن عناصر ضرورية لوجوده. لكن الأمر مختلف فى تصورات مثل: الوحدة، والكثرة، والوجود، واللاوجود.. إلخ إذ لا يمكن أن نتصور عالماً بلا وحدة؛ لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته واحداً، ولابد أن يحتوى على موضوعات كل منها موضوع واحد. ومجموع هذه الموضوعات يفترض ضرورة وجود «الكثرة».. وقل مثل ذلك فى «الإيجاب»، و«النفى»، و«الكم»، و«الكيف».. إلخ. إذ من المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن فيه إثبات شىء، أو إنكاره، أو أن يقال إنه كذا كماً وكيفاً.. وهذه التصورات الضرورية، أو الشروط المنطقية

للعالم كما أطلق عليها كانت هى المقولات أو الهيكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد جردت بفكرك الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك أمام «عالم الماهيات البسيطة وقد تحررت من كل تعينات الحس» كما يقول هيجل.

لكن قد يعترض معترض فيقول: كيف يمكن أن يحدث ذلك..؟ إن من المستحيل أن نتصور الوحدة دون أن تكون وحدة شيء ما، أعنى من المستحيل أن نتصور الواحد بذاته منفصلاً عن الرجل الواحد، والمنزل الواحد، والحصان الواحد. فهذه الكليات التى ذكرتها لا يمكن أن يكون لها وجود إذا أسقطنا ما فى العالم من أشياء حسية. غير أن الاعتراض لا يعنى سوى القول باستحالة وجود «الواحد» وجوداً فعلياً منفصلاً عن الشيء المادى - وهذا جد صحيح - ولم يفترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجوداً فعلياً منفصلة عن الأشياء الحسية، لكن الفصل بينهما ليس إلا فصلاً منطقياً فحسب أى أنه فصل فى الفكر وحده.. فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً بذاتها، بل لابد أن تكون كمية من الماء، أوالتراب، أو ماشابه ذلك ولا يمكن أن ينفصل الكم عن الماء فى عالم الواقع، فلا نستطيع مثلاً أن نضع الكم فى جيب والماء فى جيب آخر، لكنهما يمكن أن ينفصلا فى الفكر إذ نستطيع أن نجرد الكم من الماء، أو التراب، أو الحديد، وبذلك يمكن أن نقول إن فكرة الماء تنفصل منطقياً عن فكرة الكم، لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان. ففكرة الكم ليست هى فكرة الماء وهذا هو كل ما نقصده، وهو قريب الشبه بقولنا إنه على الرغم من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجد وجوداً فعلياً عن الأشياء الحسية.. فلا يمكن مثلاً أن نلتقى بالعدد ٢ يسير وحده فى الشارع لكننا نلتقى به دائماً مدمجاً فى أشياء حسية، فنلتقى برجلين ومنزلين وشجرتين.. إلخ. ومع ذلك فإن هذا لا يمنع عالم الرياضة من تجريد الأعداد ودراستها دراسة عقلية خالصة. ومن المهم أن نشير إلى أن هيجل كان على وعى تام بهذه الحقيقة، ينبهنا دائماً إلى أن المنطق وإن كان دراسة للفكر الخالص

أو المقولات العقلية الخالصة فهو لا ينفصل عن الواقع؛ لأن المقولات هى الماهية الأساسية للأشياء «وهى قلب الأشياء ومركزها»، وهى «قمة البساطة وألف باء كل شىء وآخر، ونحن نعرفها حق المعرفة فيما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون، ولا يكون، وكيف، وكم، وقدر ووجود بالقوة ووجود بالفعل.. إلخ» ولهذا فإن المنطق وإن كان يمثل الخطوة الأولى فى الفلسفة الهيجلية فإنه لابد بالضرورة أن ينتقل إلى فلسفة الطبيعة؛ لأن مقولاته إن ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن الواقع الذى نحلله. لكن فلسفة الطبيعة هى الأخرى ليست نهاية المطاف، بل لابد من الانتقال منها إلى فلسفة الروح التى تمثل الخطوة الثالثة التى تجمع بين الخطوتين السابقتين. فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان، ولأنه موجود مادي، ولكنه من ناحية أخرى موجود روحى أو كائن حى عاقل له عالم روحى واسع. وعلى ذلك فالمنطق لا يقف وحده، ولا تقع مقولاته فى عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية وإنما هى على العكس «موجودة أمامنا فى كل وقت، وعلى شفاهنا دائماً» فهى العمود الفقرى للعالم أو هى جوهر العالم كله عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية؛ لأنها مجموع الخصائص الأساسية التى لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها. ومن هنا يمكن أن نقول إنها «موضوعية» لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضعية، لكنها من ناحية أخرى مقولات «عقلية»، فهى إذن مقولات «عقلية موضوعية»، أو هى نسق العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم، وهى من ناحية ثالثة مطلقة؛ لأن وجودها لا يعتمد على شىء آخر غير ذاتها، بينما وجود الأشياء الجزئية يعتمد عليها، ومن هنا كانت المقولات هى «العقل المطلق»، والعقل المطلق هو الله، وهكذا نستطيع أن نفهم فى يسر عبارة هيجل الشهيرة التى اختلف فى تفسيرها الباحثون: «ينبغى أن ينظر إلى المنطق على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هى بلا قناع – فى ذاتها ولذاتها – ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله: إن مضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة، والروح المتناهى..».

الجانب الأبستمولوجي أو المعرفي:

إذا كنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع أنطولوجي - وهو ما يفعله هيجل باستمرار معارضاً فلسفة كانت - فيجب ألا ننسى أيضاً طابعها الأبستمولوجي.. فالأقسام الثلاثة الكبرى التي ينقسم إليها المنطق الهيجلي وهي: الوجود، والماهية، والفكرة الشاملة - تمثل ثلاثة ألوان من المعرفة. فالقسم الأول - الوجود - يعرض علينا التصورات التي يستخدمها الحس المشترك في معرفته للعالم، أما القسم الثاني - الماهية - فهو يقدم لنا المقولات التي يستخدمها العلم، أما مقولات الفكرة الشاملة فهي التي تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة.

مضمون المنطق يعرض لنا المقولات، أو الماهية الأساسية للأشياء ويخبرنا الحس المشترك - وهو أدنى مظهر من مظاهر الوعي - إن الأشياء موجودة، وإنها ماثلة لحواسنا وتلك هي مقولات الوجود والصور المختلفة التي يتشكل فيها.. كالكم والكيف والقدر، ورجل الشارع لا يتعدى هذه المقولات، إذ يكفيه جداً أن يعرف أن هذا الشيء له «قدر» معين من الكيف والكم، والوجود كذلك هو دائرة المباشرة.. والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت حقيقة العالم، فما هو موجود مباشر، ما هو حاضر أمامه: هذا المنزل، وهذه الشجرة، وهذه المنضدة - هذه الأشياء المباشرة هي حقيقة العالم، وكيفها وكمها هما بالضبط ما يدرك منها إدراكاً مباشراً.

فإذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا إلى النظرة العلمية وجدنا أن الكم والكيف لا يزالان لازمين أيضاً، لكن ما يميز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصنف الأشياء تصنيفاً منهجياً ويقدم بالتالي عدداً من الفروق والاختلافات إلى عالم المعرفة، ولك أن تقول إنه الحس المشترك حين يصبح أكثر دقة، وضبطاً، وتحديداً، ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات الماهية بصفة خاصة كالشيء وخواصه، والقوة ومظهر تحققها، والجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل.. إلخ. فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشيء وأسبابه، والقوى التي

تتحكم فيه ومتى يكون فعلاً، ومتى يكون رد فعل لغيره من الأشياء.

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة من الحس المشترك. قضية تحل مقولات الماهية محل مقولات الوجود، وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية عن العالم. لكن المعرفة الكاملة تحصلها عن طريق الفلسفة وحدها، فهي التى تعرف الكون عن طريق مقولات العقل وهى مقولات الفكرة الشاملة. وهنا نجد لدينا مقولات: الفكر الذاتى، والفكر الموضوعى، والحياة، والغائية، والفكرة المطلقة.. إلخ أى أننا سننتهى إلى أن الكون كله عبارة عن كائن حى عضوى، وأنه لا شيء فى العالم سوى الروح، أو الفكرة المطلقة، أو العقل الموضوعى، تلك هى الحقيقة الكاملة عن الكون. والمعرفة هنا هى الفلسفة. فالفلسفة تجاوز العلم، وتعلو عليه كما أن العلم يجاوز الحس المشترك، صحيح أن العالم يتألف من كم وكيف، لكن الأصح من ذلك أن نقول: إنه شبكة هائلة من العلاقات، أو نسق من الأسباب والنتائج، أما الحقيقة الكاملة فهى أن العقل الموضوعى هو جوهر العالم. لكن يجب ألا نظن أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا - فالمقولات العليا تحوى المقولات الدينا وتستوعبها، ومن ثم فالفلسفة تشمل صدق العلم، فحين نقول إن العالم فكر، فإن ذلك يتضمن كل ما يقوله حين يتحدث عن الأسباب والنتائج. فالعلم والفلسفة ليسا ضدين؛ لأن الفلسفة تسلم بكل ما جاء به العلم لكنها تضع معرفته فى نظرة أعم وأشمل، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتى الذى يحاول إدراك العالم وفهمه، فإنها فى الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التى قام بها العقل البشرى فى هذا السبيل، وصاغها فى مذاهب فلسفية. فكل مقولة تقابل مذهباً فلسفياً معيناً، ومن هنا فإن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ بالممارسة الأيلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات، ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى

الوجود والعدم، وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً لمقولة أعلى.. حتى تصل هذه السلسلة إلى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل.

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلسلها تعنى أولاً: دراسة الأشياء كما هى فى حقيقتها، فهى الخصائص الجوهرية لهذه الأشياء. لكنها تعنى ثانياً: دراسة العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم؛ لأن المقولات خصائص «عقلية» لموضوعات العالم. وهى تعنى ثالثاً: دراسة المقولات التى تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية. ومن هنا كان العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدين وكان المنطق علم الاثنين معاً، وهو باعتباره علم العقل الموضوعى فهو أنطولوجيا، أو ميتافيزيقيا، وهو بوصفه علم العقل الذاتى فهو أبستمولوجيا أو معرفة. وبما أنه علم العقل البشرى - أعنى العقل الذاتى- فهو أخيراً علم المنطق بالمعنى المألوف لهذه الكلمة.

***

القسم الأول: الوجود

هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الكبرى التى ينقسم إليها علم المنطق (وهى الوجود - الماهية - الفكرة الشاملة) ومقولات الوجود - كما سبق أن رأينا - تعبر عن نظرة الوعى الحسى حين يحاول معرفة العالم. وهو هنا يتعرف على خصائص ثلاثة ينقسم إليها الوجود وهى: الكيف، والكم، والقدر، وهى خصائص لا يمكن - منطقياً - إدراك إحداها قبل الأخرى فنحن ندرك الكيف إدراكاً مباشراً، فنعرف أن هذا الشىء شجرة قبل أن نعرف حجمها، أو وزنها، أو ارتفاعها أى قبل أن نعرف كمها. وتاريخ العلم يظهرنا على أن الإنسان أدرك كيف الأشياء قبل أن يصل إلى كمها، وعلى ذلك فالكيف مباشر،

والكم متوسط (لأننا نعرفه عن طريق شيء آخر). أما القدر فهو يعنى أننا نعرف أن هذا الكيف المعين يرتبط بهذا الكم المحدد، ومنهما معاً يتكون الوجود.

والقسم الخاص بالكيف ينقسم داخلياً ثلاثة أقسام هي: الوجود الخالص، والوجود المتعين، والوجود للذات. والمقولة التى يبدأ بها المنطق هى الوجود الخالص؛ لأنها تسبق جميع المقولات الأخرى منطقياً؛ ولأنها أكثر المقولات عمومية وشمولاً، ولأنها المباشرة الخالصة: «فكما أننا فى ظاهريات الروح بدأنا بالوعى المباشر فإننا هنا لابد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة.. وبما أننا فى ميدان العلم الخالص، فلابد أن نبدأ بالمباشرة الخالصة.. وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص وهو لا يعنى شيئاً سوى الوجود بصفة عامة، الوجود ولا شيء آخر دون أية تحديدات أخرى. «والوجود الذى يخلو من كل تحديد، أو تعيين فلا سمة، ولا طابع، ولا خاصية، ولا تعين من أى نوع - هذا الوجود هو نفسه العدم» «فما دام الوجود هو اللاتعين فهو ليس على ما هو عليه (أعنى تعيناً إيجابياً) فهو ليس وجوداً بل عدم» وما العدم؟ هو مجرد شيء موجود لأنه ليس عدماً محدداً أو معيناً. وعلى ذلك فالوجود هو العدم والعدم هو الوجود. فكل منهما ينتقل إلى الآخر لأنهما أشبه بطرفى المعادلة لو وضعت أحدهما مكان الآخر، فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً.

وما نسميه ميتافيزيقيا بالوجود والعدم هو ما نسميه منطقياً بالإيجاب والسلب. وما دامت المقولات هى جوهر الأشياء فإن معنى ذلك أن الأشياء جميعاً توصف بالإيجاب والسلب، أو الوجود والعدم. فكل شيء فيه من الإيجاب بقدر ما فيه من السلب، كل شيء موجود وغير موجود فى نفس الوقت، أعنى أنه يصير.

حقيقة الوجود هى الصيرورة، فكل شيء دائم الحركة والتغيير، وليست الصيرورة إلا الإيجاب الذى دخله السلب، أو هى الوجود الذى يحمل السلب فى جوفه. والسلب تعين، ومن هنا كانت الصيرورة هى الوجود وقد تعين، أو هى

الوجود المتعين فما يصير هو الوجود أو الشيء المتعين وقد ظهر هذا الشيء المتعين حين دخل السلب على الوجود، فقطعه إلى شرائح كل منها «شيء ما» لا نعرفه بعد، وكل ما نعرفه عنه أنه وجود متعين فحسب. ومن هنا يبرز دور السلب في تحديد الموجود لأن اتصاف الشيء بصفة ما، أو بكيف ما هو في نفس الوقت استبعاد لبقية الصفات: فحين أقول «مجلة فلسفية» فإنني أستبعد بذلك المجلات الأدبية والعلمية والرياضية.. إلخ، ولهذا فإن علينا أن نلاحظ أن التعين إيجاب وسلب في آن واحد، أو هو وضع ورفع في وقت واحد، فإذا تعين الشيء بالتثليت انتفى عنه التربيع.. وهكذا يصبح التعين حداً. ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهي؛ ذلك لأن وجود الحد يعني أن الشيء متناه، فكل موجود محدود أولاً، ومتناه ثانياً، فهو في مقابل آخر يقوم بإزائه. وهكذا تؤدي مقولة التناهي إلى مقولة الآخرية؛ لأن فكرة الحد نفسها تعني أنه لابد أن يكون هناك شيء وراء هذا الحد فإذا عرفنا بالتالي أن هناك شيئاً وراء هذا الحد هو «الآخر». ونحن بذلك نصل إلى فكرة «الشيء» و«الآخر». أو إن شئت فقل إن الموجود يتألف من «وجود في ذاته» أي وجود خاص به هو نفسه ثم وجود من أجل الآخر» (وهذه التفرقة الرئيسية ستلعب دوراً خطيراً في الفلسفة الوجودية بعد ذلك خاصة عند سارتر). ولكن هذا الآخر هو بدوره شيء، وعلى ذلك فالشيء والآخر متحدان، وهذا الآخر بدوره شيءٌ ما ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية: هذه المنضدة شيء وهذه المكتبة آخر بالنسبة لها، لكن المكتبة نفسها شيء والحائط آخر بالنسبة لها لكن الحائط شيء والشجرة آخر.. وهكذا تسير السلسلة إلى ما لا نهاية.. وهذا هو اللامتناهي الفاسد، أو الكاذب، أو الزائف، لأنه يعتمد على رفع الحد باستمرار ويسير في خط مستقيم وهو لهذا اللامتناهي ذو الاتجاه الواحد، أما اللامتناهي الحقيقي فهو اتحاد الشيء والآخر في هوية واحدة، وأوضح نموذج لهذه الهوية «الذات البشرية» حين تتخذ من نفسها موضوعاً للتفكير، فتصبح ذاتاً وموضوعاً في وقت واحد أو شيئاً آخر في آن واحد. وهذه الوحدة هي الوجود للذات أو الوجود

من أجل الذات (وهى المقولة التى سوف يبرزها سارتر على نحو خاص).

مقولة الوجود للذات هى الهوية التى ترتبط مع نفسها فحسب، وذلك هو الواحد. لكن الواحد بما أنه يرتبط مع نفسه فهو يعبر عن علاقة سلبية وبينه وبين نفسه، أو بينه وبين الآخر الذى امتصه فى جوفه، وهذه العلاقة السلبية هى الطرد الذى يؤدى إلى آحاد كثيرة. إلا أن هذه الآحاد الكثيرة ترتبط فيما بينها - لأنها كلها آحاد فهناك هوية بينها - وهذا الارتباط أو هذه الهوية هى الجذب، ومن هنا فإن الجذب والطرد متحدان وينتقل كل منهما إلى الآخر. لكن هذا الانتقال يلغى وجودهما فالجذب لا يصبح جذباً، والطرد لا يصبح طرداً. وهاتان المقولتان لأنهما نهاية، فهما يمثلان الكيف كله، ومن ثم فإن رفعهما رفع للكيف كله بحيث لا يبقى أمامنا سوى وجود بلا كيف، أو وجود غير كيفى وهذا هو الكم «فالكم طابع خارجى للوجود لا يتحد معه فى هوية واحدة ولا يؤثر فيه على الإطلاق: فالمنزل يظل هو هو كبر، أو صغر، واللون يظل أحمر اشتد لمعانه أو ضعف..».

وينقسم الكم ثلاثة أقسام هى: الكم الخالص، والكمية، والدرجة وهى تقابل أقسام الكيف الثلاثة الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات. فنحن بإلغاء الطرد والجذب نصل إلى كم خالص (مقابل الوجود الخالص) لم يحدد بعد، أى لم يدخل عليه السلب أو الحد، وهذا الحد هو الذى يقطعه إلى شرائح، وتسمى هذه العملية بتحديد الكم أو تقسيمه إلى كميات. والكمية هنا هى الوجود المتعين فى دائرة الكيف، ويمكن أن تسمى بالكم المتعين، وهذا الكم المتعين هو الدرجة، لأن عشر درجات كمية محددة وليست كماً خالصاً. والدرجة العاشرة هى الحد إذ عندها تنتهى الكمية، غير أن هذا الحد يتحد مع الدرجة ١١، ١٢، ١٣... إلخ. ونحن بذلك نجاوز الحد إلى كمية ثانية وثالثة.. وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا هو اللامتناهى الزائف وقد عاد إلى الظهور من جديد فى دائرة الكم. غير أن الكميات يرتبط بعضها ببعض، ويظهر ذلك واضحاً فى المعادلات الرياضية، فعلى الرغم من أن ١٨/ ٩ كمية، ٣ كمية أخرى إلا أنهما

فى الحقيقة كمية واحدة، وذلك هو اللامتناهى الحقيقى كما يظهر فى ميدان الكم فى مقولة النسبة الكمية، فالنسبة الكمية تحدد ذاتى، والتحديد الذاتى أو الداخلى ليس إلا كيفاً جديداً يعود الآن إلى الظهور.

الكيف أدى إلى إلغاء نفسه فظهر الكم، ثم أدى هذا الكم إلى كيفٍ جديد، ومن هنا يمكن أن نقول إنهما مرتبطان فكل منهما يؤدى إلى الآخرى، وهذا الارتباط الضرورى بين الكيف والكم هو ما يسمى بالقدر. فالموجود لابد أن يكون له قدر معين من الكيف والكم: هذه القطعة من الحجر لها مجموعة من الخصائص تسمى كيفاً، ثم هى لها فضلاً عن ذلك كم معين يناسب هذا الكيف أى أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين كيفها وكمها، بمعنى أنه يستحيل أن توجد قطعة من الحجر ارتفاعها آلاف الكيلو مترات؛ لأنها فى هذه الحالة لن تكون قطعة من الحجر، وإنما تكون جبلاً أو هضبة، فهذا الكم الجديد لا يناسب الكيف القديم، فلابد له إذن من كيفٍ جديد هو الجبل أو الهضبة. ومعنى ذلك أن القدر هو تطابق الجوانب الكيفية مع الجوانب الكمية فى الشىء. ومعناه أيضاً أنه يمكن أن يحدث تغير فى كم الشىء - أو كيفه - داخل حدود معينة دون أن يكون لهذا التغير أثر يذكر فى وجود الشىء. فطول الإنسان يمكن أن يزيد أو ينقص بضعة سنتيمرات ويظل مع ذلك إنساناً، لكنه إذا أصبح عشرة أمتار كان مارداً أو عفريتاً، أى أنه إذا تجاوز التغير الكمى حدوداً احتاج إلى كيف جديد. فتغيير الكم إنْ جاوز حدوداً معينة - يؤدى إلى تغير فى الكيف وظهور «قدر» جديد من الكيف والكم. وهذه المقولة يسميها «هيجل» بالكمية النوعية وهى ما يطلق عليه الماركسيون اسم القانون الأول للجدل الماركسى أو «قانون تحول الكم إلى الكيف والعكس».

***

القسم الثانى: الماهية

انتهينا فى القسم السابق إلى أن الكم والكيف متحدان؛ لأن الكيف يتحول إلى الكم، والكم يعود بدوره ويتحول إلى كيفٍ جديد، وبالتالى فكل منهما يتحول إلى آخر، وإذن فهما متحدان، غير أن القول بأن كلاً منهما يتحول إلى الآخر يتضمن أنهما متباينان، لأن تحول الشىء إلى شىء آخر يعنى أن الشىء الثانى مختلف عن الشىء الأول، وإلا لما كان هناك تحول، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان: جانب اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة، وجانب اختلافهما أو تباينهما. ويؤدى ذلك إلى ظهور طبقتين للوجود: الطبقة السفلى وهى الوحدة الذاتية أو الوجود غير المتميز، وهى طبقة تقوم أساساً على هوية الكم والكيف، والطبقة العليا وهى الوجود المتميز وهى تقوم على تباين الكم والكيف.. وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية.

تنقسم الماهية - كما انقسم الوجود من قبل - ثلاثة أقسام هى: الماهية باعتبارها أساساً للوجود والظاهر، ثم الحقيقة الواقعة أو الوجود بالفعل. ويبدأ القسم الأول بمقولة الهوية التى تشبه الوجود الخالص، إلا أنها تشير صراحة إلى الاختلاف (الذى يقابل السلب)؛ لأن الشىء هو ما هو بفضل اختلافه عن شىء آخر، فالهوية والاختلاف متحدان، فلو أننى قلت أن هناك رجلين مختلفين فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن هناك شىء من الهوية الذى جعل الاختلاف ظاهراً. وإذا قلت عن شيئين أنهما متحدان فى «كذا وكذا» فإن عبارة فى كذا وكذا تدل على أنهما متحدان فى جانب، ويختلفان فى آخر فلا يمكن للهوية أن تعرف بدون الاختلاف. جاء فى الحديث القدسى: «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفون..» حتى الله وهو الهوية الخالصة حين أراد أن يعرف خلق شيئاً آخر هو الناس ليعرفوه، وتوضح لنا هذه الفكرة نفسها ما يقوله ما يقوله سارتر من «أن الله لو كان ماهية خالصة ما استطاع أن يعرف ذاته» بل إن الهوية الصورية فى المنطق القديم تذهب إلى أن «أ هى أ» عن طريق كونها ليست «أ» فأنا ما أنا عن طريق كونى لست شيئاً آخر غير ذاتى:

لست أنت، فالآخر ضرورى لكى أعرف من أنا، وتلك هى الصورة المقابلة لقانون الهوية، أو ما يسمى فى المنطق التقليدى بقانون التناقض، وهى نفسها صورة الهوية فى صيغتها السلبية.

الهوية إذن، لا تنفصل عن الاختلاف، والاختلاف لا معنى له بدون الهوية، فكل منهما حد نسبى؛ ولهذا يفترض الآخر. واتحاد هاتين المقولتين يعطينا مقولة الأساس، فليست حقيقة الشىء أنه فى هوية مع نفسه أو أنه مختلف عن غيره، وإنما حقيقته أنه يشتمل على الآخر هو ماهيته وبهذا لا تكون الماهية انعكاساً مجرداً فى الذات أى الجانب الباطنى من الشىء، وإنما تكون انعكاساً فى الآخر أى ارتباطه بغيره من الأشياء. فالشىء دائماً يشير إلى آخر هو أساسه. ومن هنا كان الأساس هو الماهية الداخلية للشىء، وهو لا يكون أساساً إلا حين يكون أساساً لشىء ما أعنى أساساً للآخر، فإذا قلنا عن شىء ما أنه أساس فلابد أن يكون هناك شىءٌ آخر يقوم على هذا الأساس، إذ ليس الأساس أساساً لنفسه لكنه أساس لشىء ما. وهكذا تعطينا مقولة الأساس مقولة جديدة هى الوجود الفعلى. والوجود الفعلى ليس هو الوجود الخالص الذى صادفناه فى القسم السابق ولكنه الوجود المدعوم الأساس؛ لأن كل شىء له أساس فى شىء آخر وهو بدوره مدعوم الأساس عن طريق شىء ثالث، وهذا هو الوجود الفعلى الذى يمثل عالماً من الاعتماد المتبادل، وشبكة هائلة من العلاقات المتداخلة اللامتناهية بين الأسس ونتائجها.

والوجود الفعلى يكشف عن عاملين هامين: الأول هو الانعكاس فى الذات الذى يعنى أن للشىء وجوداً مستقراً متحداً مع نفسه فى هوية واحدة - والعامل الثانى هو الانعكاس فى الآخر وهو يعنى أن الشىء يعتمد على الموجودات الأخرى وما ينظر إليه بهذه النظرة هو الشىء.

والتركيز على جانب الانعكاس فى الذات يكشف لنا عن مصدر الفكرة الكانتية عن «الشىء فى ذاته» ويبين مدى قصورها؛ لأنها تركز على عامل واحد من عوامل تكوين الشىء، فالشىء ليس هوية ذاتية خالصة، وإنما هو

الهوية التى لها خواص، وهذه الخواص هى علاقته بالأشياء الأخرى. ومن هنا كانت النظرة الصحيحة إلى الشىء هى النظرة المزدوجة التى تراه انعكاساً فى الذات وانعكاساً فى الآخر فى وقت واحد.

وازدواج الشىء بهذا الشكل يتضمن تناقضاً؛ لأنه فى الوقت الذى يدعى فيه الاستقلال عن الأشياء الأخرى (وهذا هو معنى الانعكاس فى الذات) تراه يحطم هذا الاستقلال ويتحول إلى الاعتماد على الأشياء الأخرى (وهذا هو الانعكاس فى الآخر) والوجود الذى ينظر إليه بهذه النظرة هو الظاهر، فالظاهر لا يعنى سوى التناقض الموجود بين الانعكاس فى الذات، أو استقلال الشىء والانعكاس فى الآخر، أواعتماده على أشياء أخرى، لكنهما متحدان لأنهما معاً يؤلفان شيئاً واحداً. وهذه الوحدة تعطينا نتيجة هامة هى أن الظاهر متحد مع الماهية، أو بمعنى آخر الجانب الداخلى فى الشىء هو الذى يظهر، وعلى ذلك لا تكون ماهية الشىء مختفية وراء الستار الظاهرى، لكنها هى هذا الظاهر نفسه.. وهنا نصل إلى فكرة على جانب كبير من الخطورة وسوف يكون لها أثرها الواضح فى الفلسفات المعاصرة - كالماركسية والبراجماتية وغيرها، وهى اعتبار الجانب الباطنى من الشىء متحداً مع ما يظهر منه، فالفكرة - كما تقول البرجماتية - هى ما تشير إليه فعلاً، ومايظهر من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو ماهية هذا النظام نفسه كما تقول الماركسية.

والتقاء الجوانب الداخلية فى الشىء (أى الماهية) مع الجوانب الخارجية منه (أى الظاهر) يعطينا الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل. ومعنى ذلك أن الشىء لا يكون حقيقة واقعية إلا إذا عبر عن ماهيته تعبيراً كاملاً بحيث كان الظاهر منه هو نفسه الداخلى، وبمعنى آخر لا يوصف الشىء بأنه حقيقة واقعية إلا إذا كان يشمل فى جوفه أساسه، وينعدم فيه الافتقار إلى شىء آخر أيّاً ما يكن ضرورياً. والضرورى هو العقلى ومن هنا قال هيجل: «ما هو عقلى حقيقة واقعية، وما هو حقيقة واقعية عقلى» وهى الفكرة التى أسىء فهمها فقيل إنها تبرر وجود الدولة البروسية تبريراً عقلياً، وهذا خطأ لأن الحقيقة الواقعية ليست

هى الواقع أو الوجود الفعلى. فلو أننا قلنا عن رجل من رجال السياسية أنه ليس رجلاً سياسياً حقيقياً؛ لأنه لم ينجز من الأعمال شيئاً، فإننا فى هذه الحالة نعنى بذلك ما يعنيه هيجل بكلمة الحقيقة الواقعية. فعلى الرغم من أن رجل السياسة هذا موجود فى وظيفته إلا أنه تنقصه الماهية التى تجعل منه رجل السياسة على ما هو عليه من الإيجاب والفاعلية.

***

القسم الثالث: الفكرة الشاملة

وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هى أن جوهر الأشياء عبارة عن فكر، لكن الفكر له جانبان هما: الذات والموضوع. ومن هنا سنجد أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه بادىء ذى بدء تركيزاً تجريدياً فيوصف الكون أولاً بأنه ذات، ثم يوصف ثانياً بأنه موضوع، وفى النهاية يرفع هذا الانفصال، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لا هو ذات فحسب ولا هو موضوع فحسب، وإنما هو الذات والموضوع فى آن واحد أو هو وحدتهما المطلقة التى تحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من اختلاف. وتنقسم هذه الدائرة ثلاثة أقسام هى: الفكر الذاتى، والفكر الموضوعى، ثم الفكرة.

والقسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة هو وحده الذى يرادف تقريباً كلمة المنطق بمعناها التقليدى ففيه يناقش هيجل أولاً منطق الحدود لكنه لا يكتفى بتقسيمها إلى حدود كلية وفردية (أو شخصية) كما يفعل المنطق الأرسطى، وإنما يناقش العلاقة بين الكلى والجزئى والفردى ويرى أن هناك رابطة ضرورية تربط هذه الأفكار الثلاثة، أو أنها فى الحقيقة فكرة واحدة لها ثلاث زوايا، وهى لهذا فكرة عينية لأنها تتكون من عناصر ثلاثة (فهى ليست مجردة) وهى موضوعية لأننا لم نخلقها فهى ليست من صنعنا، أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتى. ونحن حين نقول عبارة مثل : «زيد إنسان» فإننا نعنى بذلك أن هذا

الفرد جزء من الإنسان، وهذه العناصر الثلاثة هى التى تكون طبيعة زيد الحقيقية. صحيح أن الكلى (الإنسان بما هو إنسان) لا يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً «فهو لا يرى ولا يسمع.. وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء» كما يقول هيجل. لكن الأصح من ذلك أن تقول إن هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهماً حقيقياً إلا على جزء من كلى، هو النوع أو القانون..إلخ. وإذا كانت الأشياء الموجودة فعلاً هى أفراد تدركها الحواس فإن فكرة هذه الأشياء التى يدركها العقل حين يلغى الوجود المباشر للشىء فيصل بذلك إلى طبيعته أو فكرته الشاملة.

ويناقش هيجل فى هذا القسم أيضاً ما يسمى فى المنطق الأرسطى بمنطق القضايا، ويطلق عليه اسم الحكم، لكن الحكم عند هيجل ليس نشاطاً ذاتياً خالصاً يجمع بين فكرتين بسيطتين؛ وإنما هو تعبير عن خصائص الأشياء. «فنحن حين نقول «هذه الوردة حمراء» أو «هذه الصورة جميلة» فإننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من خارج إلى الصورة أو الاحمرار إلى الوردة، وإنما نقول تلك هى الخصائص المناسبة لهذه الأشياء» والنبتة - كما يقول - بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها، أعنى أن تصير شيئاً فشيئاً فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها. وهذا المثال يعيننا على أن نتبين أن الحكم لا يوجد فى رؤوسنا فقط، أو أننا نقوم بتكوينه بفعل ذاتى فننسب هذا المحمول أو ذاك إلى الموضوع، بل إننا على العكس نلاحظ الموضوع فى طابعه النوعى فحسب، ومن هنا يمكن أن نقول «إن كل شىء حكم».

ويناقش هيجل بعد ذلك نظرية القياس فى المنطق الصورى ويرى أن القياس أسىء فهمه حين قيل إنه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتى، ويرى أن القياس فكرة موضوعية كبقية المقولات سواء بسواء، فهو يعبر أيضاً عن خصائص الأشياء؛ لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد الأوسط يجمع بين حدين قصيين، والصورة القياسية بهذا الشكل هى صورة عامة للأشياء جميعاً. فكل موجود هو جزئى يجمع بين الكلى والفردى، أى أن الجزئية وسيلة أو

واسطة بين الفردى والكلى، وذلك يعطينا الصورة الأساسية للقياس التى تتكون من طرفين يجمع بينهما الحد الأوسط، وإذا كنا لا نستطيع أحياناً أن نرى ذلك بوضوح، فما ذاك إلا لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية فى صفائها ونقائها.

والقسم الثانى وهو الفكر الموضوعى لا يعنى أننا خلفنا الفكر وراءنا وانتقلنا من الفكر الخالص إلى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث فى نهاية المنطق حيث يتم الانتقال إلى الطبيعة. ذلك لأننا لا نزال فى دائرة الأفكار المنطقية. فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء، وما يدرسه هيجل هنا هو الفكرة الكلية عن الموضوعية، أو هو فكرة الموضوع الذى يتشكل فى صور ثلاثة هى: الآلية والكيميائية والغائية. و الموضوع الذى له طابع آلى تكون فيه العلاقة بين الأجزاء علاقة خارجية، أما فى الكيميائية فنجد أن الموضوع على العكس تميل فيه الأجزاء بعضها إلى بعض بحيث تكون على ما هى عليه بالقياس إلى بعضها. والنمط الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية وهو وحدة الآلية والكيمائية.

والقسم الثالث هو الفكرة وهى نهاية المنطق الهيجلى وقمته، وهى فى الوقت نفسه نتيجة المقولات السابقة كلها، ولهذا فهى تشمل هذه المقولات. ويرى هيجل أن الفكرة هى الفكر وقد اكتمل، أو هى الحقيقة الموضوعية، أو هى الحقيقة بما هى كذلك، فكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس إلى فكرته، أو يمكن أن نقول إن الشىء لا يكون حقيقياً ما لم يكن هو نفسه فكرة. وإذا سأل سائل وما البرهان على أن الفكرة هى الحقيقة الموضوعية..؟ لكان الجواب هو أن البرهان على ذلك إنما يتمثل فى الاستنباط كله، وفى عملية توالد المقولات أو تطور الفكر منذ بداية سيره إلى هذه النقطة التى وصلنا إليها. ذلك لأن الفكرة هى نتيجة سير الجدل كله منذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن. ومن هنا فالمراحل التى درسناها حتى الآن وهى الوجود، والماهية، والفكر الذاتى، والفكر الموضوعى ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها، ولكن الجدل يكشف لنا

عن تطورها، وأنها ليست إلا عناصر حية في تكوين الفكرة. ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى: فيمكن أن يقال إنها العقل (بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة)، أو هي وحدة الذات والموضوع، أو وحدة المثالي والواقعي، أو المتناهي واللامتناهي..إلخ. فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل في جوفها جميع العلاقات السابقة.

***

نصوص مختارة من «علم المنطق»

المنهج الجدلي:

«لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجاً خاصاً في دراسة موضوعاتها، كما كان للرياضة البحتة منهجها الذي يتناسب مع موضوعاتها المجردة. وإنك لتجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج الرياضي في ميدان الفلسفة كما فعل اسبنوزا وفولف وغيرهما.. ولم تكن الفلسفة حتى ذلك الوقت قد اكتشفت منهجها الخاص، ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد إلى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحياناً، أو تلتمس العون أحياناً أخرى من منهج العلوم التجريبية، أو تلجأ أحياناً ثالثة إلى رفض المنهج بصفة عامة. غير أن عرض المنهج الذي يلائم الفلسفة هو عمل من اختصاص المنطق ذاته، ما دام المنهج هو الوعي بالصورة مأخوذاً في إطار الحركة الذاتية لمضمون المنطق، ولقد قدمت في كتابي «ظاهريات الروح» مثلاً لهذا المنهج حين طبقته على موضوع عيني هو الوعي [1]. وإنك لتجد في هذا المثل أنماطاً من الوعي تنسخ كل منها نفسها حين تتحقق، ويكون السلب هو نتيجتها، وبه تنتقل إلى نمط أعلى. إن الأمر الوحيد البالغ الأهمية في البحث العلمي وتقدمه هو معرفة القاعدة المنطقية التي تقول: إن السلب فيه من الإيجاب بقدر ما فيه من السلب، أو بعبارة أخرى: إن ما هو نقيض نفسه لا ينحل إلى لاشيء أو عدم، بل ينحل

(١) كما طبقته بعد ذلك على موضوعات عينية شتى وعلى جوانب أخرى من الفلسفة.

بالضرورة إلى سلب لمضمونه الجزئى، وإن هذا السلب ليس سلباً عاماً يشمل كل شىء ولكنه سلب معين يلغى نفسه، ومن هنا فالنتيجة التى نصل إليها تتضمن الجانب الجوهرى فى التصور السابق الذى خرجت منه وإلا فلن تكون نتيجة بل شيئاً مباشراً.. صحيح أن النتيجة تصور جديد لكنه تصور أعلى وأغنى من التصور السابق، ومن ثم فهو يتضمنه ويتضمن شيئاً أكثر منه. إنه اتحاد يشمل التصور ويشمل ضده فى آن واحد. ومن هذه الخطوط العريضة يتكون نسق التصورات المنطقية بصفة عامة متحرراً من أية عناصر أجنبية ترد إليه من الخارج.

ولست أدعى أن هذا المنهج الذى سرت عليه فى المنطق، أو بالأحرى الذى سار عليه المنطق نفسه لا يقبل الكثير من الإصلاح والتنقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة، ولكنى على يقين مع ذلك من أنه المنهج الوحيد الصحيح، ويتضح ذلك حين نقول إن المنهج لاينفصل عن مضمونه. إنه المضمون بذاته وما يكمن فى هذا المضمون من جدل هو الذى يحركه وواضح أنه لا يمكن أن ينظر إلى عرض أو شرح علمى أنه عرض أو شرح علمى ما لم يترسم خطى هذا المنهج ويتفق مع إيقاعه. ولابد أن نلاحظ أنه طبقاً لهذا المنهج فإن الأقسام والعناوين والكتب والفصول والأبواب الموجودة فى المنطق وكذلك الشروح ليس لها قيمة ذاتية، فهى لا تدخل ضمن نطاق العلم نفسه، ولكنها جُمِعَت ونظمت بواسطة تفكير خارجى.

ولو أنك فتحت كتاباً من كتب المنطق فسوف تلتقى فى بدايته بعبارات مثل: يقسم المنطق قسمين رئيسيين هما نظرية المبادىء ومناهج البحث. ويمكن أن تجد تحت العنوان الأول قوانين الفكر، ثم يلى ذلك الفصل الأول: التصورات، القسم الأول فى توضيح التصورات.. وهكذا. أى أنك ستجد تقسيمات يلقيها الكاتب إلقاء دون استنباط وبلا تبرير. فالربط الداخلى بينها منعدم إذ يكفى الكاتب جداً حين ينتقل من قسم إلى قسم آخر أن يقول: الفصل الثانى، أو لقد وصلنا الآن إلى الحكم أو ما شابه ذلك من عبارات. إن ما يدفع الفكر إلى السير

قدماً هو السلب الذى سبق أن ذكرناه، وهو السلب الذى تحمله الفكرة فى جوفها، وهو ما يكون الحركة الجدلية الأصلية. ولقد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق، وهم بذلك يُسيئون فهمه، أما نحن فنضع الجدل وضعاً يختلف عنهم أتم الاختلاف.

***

موضوع الجدل

«.. والمنطق من ناحية أخرى لا يمكن أن يسلم بصور الفكر، أو قواعده، أو قوانينه لأنها تكون جزءاً من نسيج المنطق نفسه، ومن ثم فلابد من البرهنة عليها داخل إطار العلم ذاته. وليس منهج الفلسفة هو وحده الذى ينتمى إلى مضمون المنطق، وإنما مفهوم الفلسفة ذاتها، فهو فى الحقيقة نتيجته النهائية. ومن هنا فلا يمكن أن نقدم تعريفاً معداً أو جاهزاً للمنطق بل على العكس فإننا لانصل إلى معنى المنطق إلا كنتيجة أو خاتمة للموضوع كله، أضف إلى ذلك أن موضوع المنطق (هو التفكير، أو على وجه الدقة التفكير التصورى) يعالج فى الواقع داخل إطار العلم نفسه ثم يتوالى ظهور معنى هذا التفكير خلال تطور العلم، ومن هنا لا يجوز لنا أن نسبق هذا التطور.. وعلى ذلك فنحن لا نهدف من هذه المقدمة على الإطلاق إلى تقديم معنى المنطق أو تبرير مادته أو منهجه، ولكنا نهدف - مستعينين ببعض التفسيرات التاريخية المعقولة - إلى أن نقدم للقارىء وجهة النظر التى سوف تنظر منها إلى هذا العالم.

وحين ينظر إلى المنطق على أنه علم التفكير بصفة عامة، فقد يفهم من ذلك أن هذا التفكير هو الصورة المجردة للمعرفة، وأن المنطق يخلو من كل مضمون أو محتوى، وأن ما يسمى بالعنصر الآخر من عناصر المعرفة، وأعنى به المادة لابد أن يأتى من مصدر آخر.. وأن المنطق على ذلك بوصفه علماً مستقلاً عن المادة تماماً، يمكن أن يزودنا فقط بالشروط الصورية للمعرفة الصادقة، ولا

يمكن له بذاته أن يحتوى على حقيقة واقعية، أو أن يكون طريقاً لمعرفة هذه الحقيقة؛ لأن ماهيته الحقة وهى المضمون، أو المحتوى تقع خارج نطاق المنطق.

إلا أنه لمن العبث أن نقول إن المنطق خلو من كل مضمون، وأنه يزودنا بقواعد التفكير فحسب، دون أن يذهب إلى دراسة ماهية الفكر نفسه، أو أن يكون قادراً على البحث فى طبيعة هذا الفكر ذاته. لأنه ما دام الفكر وقواعد الفكر هما موضوع المنطق، فإن المنطق بهما يحصل على مضمونه: «إن له فيهما ذلك العنصر الثانى من عناصر المعرفة وهو المادة التى يهتم بدراسة طبيعتها ذاتها ..».

التناقض:

«..من الآراء المبتسرة التى يقدمها لنا المنطق التقليدى، وكذلك خيالنا المألوف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن الهوية، غير أننا فى الواقع إذا أردنا أن نبقى هاتين الفكرتين منفصلتين وأن نرتبهما، فيجب علينا أن نعتبر التناقض أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية، لأن الهوية ليست بالنسبة إلى التناقض إلا تحديداً لِمَا هو مباشر وبسيط، وهى تحديد للوجود الميت فحسب، فى حين أن التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة، والشىء لا يتحرك إلا لأنه يحمل فى صميمه تناقضاً وقوة دافعة ونشاطاً، بينما العادة الشائعة هى أن ينحى التناقض أولاً عن الأشياء الموجودة، ثم عما هو حقيقى، وأن يقال إنه لا يوجد قط شىء متناقض، ثم ينسب التناقض بعد ذلك إلى التفكير الذاتى الذى قيل إنه يتناقض حين يربط بين الأشياء ويقارن بينها، ثم قيل بعد ذلك إن التناقض لا وجود له فى الواقع حتى ولا فى التفكير الذاتى، لأن التناقض لا يمكن أن نفكر فيه، وبالتالى نظر إليه على أنه شىء عرضى فى كل من الوجود والفكر على السواء، واعتبر لوناً من ألوان الشذوذ وعدم السوية، أو حالة مرضية بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول.

أما فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجود، فإننا يمكن ألا نكترث به إذ لابد أن يوجد تحديد مطلق للماهية في كل تجربة وفي كل وجود، وفي كل تصور على حد سواء. ولقد سبق أن سقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن اللامتناهي الذي هو التناقض في دائرة الوجود. على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة.. وما فيها من تناقض لا يوجد في التفكير الذاتي فحسب، وإنما يوجد في صميمها نفسها، فضلاً عن ذلك يجب ألا يعتبر التناقض شذوذاً لا يتبدى إلا هنا وهناك، وإنما هو السالب في تحديده الماهوي. وهو مبدأ الحركة الذاتية التي ليست إلا تعبيراً عن التناقض، والحركة الخارجية التي تدركها الحواس ليست إلا الوجود الفعلي المباشر للمتناقض، فالشيء لا يتحرك لأنه يكون مرة هنا ومرة هناك، بل لأنه يكون في نفس اللحظة هنا وليس هنا في آن واحد، وهو «هنا» موجود في وقت واحد. ولابد لنا من التسليم بالمتناقضات التي أظهرها الجدليون القدامى عن الحركة، غير أن ذلك لا يستتبع أن الحركة غير موجودة، بل يجب بالأحرى أن نقول إن الحركة هي التناقض الموجود نفسه..»

هيجل . . وتاريخ الفلسفة

تمهيد:

فى استطاعتنا أن نقول: إن محاولات المؤرخين لكتابة تاريخ الفلسفة قد بدأت منذ العصور الفلسفية الأولى، فهى قديمة قدم الفلسفة ذاتها، إذ يمكن أن نتلمس جذورها الأولى عند المدرسة المشائية، على ما يقول فندلبانت Win-deiband [1]. أو ربما قبل ذلك عند (رواة السير) الذين اهتموا برواية أنباء الأوائل، وتقصى أخبارهم، وإن كان ذلك لا يمنع بالطبع من القول بأن أرسطو كان على رأس الفلاسفة الذين عرضوا، بطريقة منظمة، للمذاهب السابقة عليه، فقام بتحليلها ونقدها، حتى أن كتابه عن (الميتافيزيقا) يعد، بحق، مرجعاً للباحثين فى تاريخ الفلسفة اليونانية المتقدمة عليه. يقول هيجل فى هذا المعنى:

«إن أرسطو هو أحد الثقات الذين يتميزون بغزارة المعلومات، فقد درس الفلاسفة القدامى على نحو واضح، وبدقة شاملة، كما درس هؤلاء الفلاسفة أيضاً، ولاسيما فى كتابه (الميتافيزيقا) وكتب أخرى غيره، فى ترتيب تاريخى، وهو عَلاَّمة بقدر ما هو فيلسوف، ولذا ففى استطاعتنا أن نعتمد عليه، وليس فى استطاعتنا أن نفعل، بخصوص الفلسفة اليونانية، شيئاً أفضل من دراسة الكتاب الأول من ميتافيزيقا أرسطو» [2].

ومن حسن الطالع، كما يقول (تسلر Zeller) أن البدء فى كتابة تاريخ

---

(١) W. Windelelband: "History of Philosophy" Eng. Trans. by James H. Tufts p.10 (Macmillan,1910).

(٢) G. W. Hegel: "Lectures on the History of Philosphy" Vol. I; p.167 Eng. Trans. by E. S. Haldane &Frances H. Simson, Routledge & Kegan Paul, Second Impression, London1955.

للفلسفة قد تم فى العصور القديمة: بدأه الرواة، وكتاب السير، ومجموعة من المفكرين الذين يمثلون مدارس فلسفية متباينة. وقد نضيف إليهم الدراسات المتنوعة التى اهتمت بالتسلسل الزمنى، والكتابات النقدية، والخلافية، والشروح، والتعليقات، ورواة الأقوال والآراء . . إلخ [١].

غير أن هذه الكتابات المتعددة التى حاولت أن تؤرخ للنظريات والمذاهب الفلسفية الماضية لم تُكتب بطريقة واحدة، بل اتخذت عدة أشكال متنوعة، ولسنا بصدد تعقب هذه الأشكال جميعاً وحصرها فى أنماطها التى ظهرت فيها طوال التاريخ، لكنا نود أن نمهد للحديث عن تاريخ الفلسفة عند هيجل بكتابة نبذة قصيرة عن الطريقة الخلافية، ثم عن تاريخ الآراء والأقوال، لنصل أخيراً إلى تاريخ الفلسفة قبل هيجل مباشرة، ولاسيما فى ألمانيا، وهى الكتابات التى كان لها تأثير مباشر فى نظرة هيجل الفلسفية إلى تاريخ الفلسفة.

أولا - الطريقة الخلافية Polemical History

ها هنا يكتب المؤرخ تاريخ الفلسفة، وهو فى ذهنه تأييد مذهب أو تفنيد مذهب آخر، وقد يكون لهذه الطريقة فى دراسة أحداث الماضى مزاياها الفلسفية، لكنها عرضة لأن تقع فى كثير من الأخطاء، لعل أظهرها (عدم التزام الدقة) فى كتابة التاريخ، وكذلك إصدار الأحكام المبتسرة المتحيزة على المذاهب، بحيث يكتب التاريخ فى نهاية الأمر من زاوية متمايزة أو أحادية الجانب إن شئنا استخدم التعبير الهيجلى المشهور، ويمكن أن نسوق، مثلاً قديماً، على هذه الطريقة مما كتب أفلاطون. فلقد ساق فى محاوراته الكثير من آراء أسلافه ونظريات السابقين عليه، كالسوفسطائين، مثلاً، لكنه لم يكن دقيقاً فى روايته عنهم، بل كانت نظرته إليهم خلافية أكثر منها تاريخية، فهو

(١) Edward Zeller: "Outline Of the History Of Greek Philosophy" p.21,22,23,24, Eng. Trans. by L. R. Palmer, "Thirteenth Edition". A Meridian Book- New York1955.

مثلاً لا يخبرنا إلا بأقل القليل عن الخلفية الثقافية، أو الأرضية العقلية التى صدرت عنها هذه الآراء، ولا يذكر شيئاً عن علاقات هؤلاء الفلاسفة بعضهم ببعض، بل إنه، فوق ذلك كله، لا يتردد فى أن يعزو إليهم آراء ليست لهم، ولم يقولوا بها قط، إذا استطاع أن يجعلهم يمثلون بذلك، على نحو أكثر دقة، موقفاً فلسفياً يريد الدفاع عنه، أو اتجاهاً يريد هدمه وتفنيده [1]. فأفلاطون فى محاوراته: «لم يكن يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلاً، وإنما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار. وبطبيعة الحال، فإن صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبِّر عن وجهات النظر المختلفة فى صدد الموضوع الواحد، ومع ذلك قد عبر عن وجهات النظر هذه كما يراها ويفهمها هو، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون» [2].

وليست هذه الطريقة قاصرة على أفلاطون أو غيره من قدماء الفلاسفة، بل إنك حين تتصفح كتب الشراح المحدثين والمؤرخين منهم لمذهب الفلاسفة بصفة خاصة، تجد أنهم، فى الظاهر، يكرسون أنفسهم لشرح وتوضيح أفكار ونظريات فيلسوف معين، أو ربما عدد من الفلاسفة، لكنهم فى الحقيقة يمثلون نفس هذا الموقف الخلافى! أعنى أن الهدف الحقيقى للشارح هو أن يعرض آراءه الفلسفية الخاصة، أو يهاجم معارضيه!

ولقد عبر، هذا الاتجاه الخلافى، فى الفلسفة المعاصرة، بصراحة ووضوح (ش.د. برود C.D.Brord) فى كتابه: «خمسة أنواع من النظرية الأخلاقية» [3]. ففى هذا الكتاب يفرق برود تفرقة حاسمة بين «النظرية الفلسفية» و«النظرة اللغوية أو الأدبية للنصوص الفلسفية» ويذهب إلى أن الدراسة الأكاديمية الجادة لتاريخ الفلسفة، إنما تؤمن بأن احتكاك الآراء والأفكار

---

(1) Encyclopedia of Philosophpy: ed by Paul Edwards, Volume Six P.226 "The Macmillan Company & The Free Press, New York,1967.

(2) دكتور فؤاد زكريا (دراسة لجمهورية أفلاطون) ص ٣٥ من الطبعة الثانية الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٤.

(3) C. D. Broad: "Five Types of Ethical Theory".

يولد نوراً يضىء الطريق، ويساعدنا على تجنب الأخطاء التى وقع فيها السابقون. ومن ثم فإننا لا ندرس المذاهب الفلسفية السابقة إلا فى (تعارضنا وتصادمنا مع آرائنا)، غير أن هذا المنحى الذى يقودنا إليه (برود) يؤدى إلى منحدر خطير! لأنه قد يؤدى بالبحث إلى افتراض مواقف لم يتخذها أحد قط، ومن ثم يوجه إليها سهام نقده، ويصبح أشبه ما يكون (بدون كيشوت) يقاتل طواحين الهواء! ولابد أن يكون مثل هذا الموقف قليل القيمة من الناحية الفلسفية!

والواقع أن الدراسة العلمية الأكاديمية للمذاهب الفلسفية ينبغى ألا تنفصل عن (الدراسة الخلافية) لهذه المذاهب، بمعنى أن ندرس المذاهب دراسة موضوعية، ثم نكشف بعد ذلك عما فيها من قصور ومثالب. على نحو ما فعل (نورمان كيمب سميث N.K. Smith) فى كتابه (دراسات فى الفلسفة الديكارتية) - لندن ١٩٠٢ - ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهم فكر فيلسوف ما، إلا إذا رأينا مواضع الخطأ والقصور فى الحجج والبراهين التى قدمها. لكننا لا نستطيع أن نفهم ذلك إلا إذا درسنا هذه الحجج والبراهين دراسة جادة على نحو ما أرادها صاحبها بالفعل [١].

ثانيا - تاريخ الآراء والأقوال Doxographical History

وهذه الطريقة فى كتابة تاريخ الفلسفة تهتم أساساً برواية مقتطفات من أقوال الفلاسفة. وتلك هى الطريقة التى تسيطر - فى الأعم الأغلب - على نمط الكتابة التاريخية القديمة للفلسفة.

ويرى (تسلر Zeller) أن أرسطو نفسه كان أحد المؤرخين من هذا الطراز، ولاسيما فى كتابه (الميتافيزيقا) حيث اعتاد أن يقدم تلخيصاً موجزاً لآراء السابقين عليه، وربما مقتطفات من أقوالهم، قبل أن يعرض

(١) Encyclopedia of Philosophy. Vol.6 P..227.

نظرياته الخاصة [1]. ولقد سار على نهجه تلميذه (ثاوفراسطس Theophras-tus) الذى أخذ على عاتقه القيام بكتابة نسقية للفلسفة، فصنف كتابه المشهور (تاريخ الطبيعة وآراء الطبيعيين) [2]. (الآراء الطبيعية كما سمى عند العرب) يشمل على ستة عشر كتاباً (أو ثمانية عشر فى رواية أخرى) لخص فيها آراء وتعاليم السابقين عليه، ثم أضاف نبذة فى حاشية عن سيرتهم الذاتية. ولقد صنف ثاوفراسطس كتابه وفقاً للموضوعات والمشكلات، بحيث خصص كل كتاب من هذه الكتب لموضوع معين، شارحاً وناقداً لآراء أسلافه، ومن هذه الموضوعات: المبادىء، الله ، الكون Kosmos الآثار العلوية Mete-ora والسيكلولوجيا..إلخ [3] وأصبح ذلك المؤلف مصدراً لكثير من مؤرخى الفلسفة اليونانية فيما بعد، ولا نغالى كثيراً إذا نحن قلنا: إن مؤرخى الفلسفة للفترة فيما قبل سقراط pre- Socraxtic Philosophy - كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين، إلى حد ما، لتأثير ثاوفراسطس. ويرى بعض الباحثين أن ذلك: «كان من سوء الطالع؛ لأن نظرته لم تكن سليمة، فقد نظر إلى جميع الفلاسفة المتقديمن على أنهم مجرد إرهاصات لأرسطو، كما أقحم أفكارهم إقحاماً فى اطار أرسطى» [4].

والواقع أنه لم يبق لنا من الموضوعات التى كتبها ثاوفراسطس سوى موضوع واحد هو (الإحساس Senasation) وحتى هذا الموضوع ليس كاملاً تماماً. بل إن طريقة كتابة الفلاسفة على شكل (موضوعات)، وهى الطريقة التى سار عليها، أصبحت لا تُستخدم إلا نادراً فى العصور الحديثة [5] فى حين أن طريقة

---

(١) E. Zeller: op. cit p.22.

(٢) Ibid.

(٣) قارن الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه (ربيع الفكر اليونانى) ص ١٥ من الطبعة الثالثة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة عام ١٩٥٨م.

(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة - باشراف الدكتور زكى نجيب محمود - ص ١٢٣ مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة عام ١٩٦٣.

(٥) هذه الندرة لا تمنع، بالطبع، من وجود مجموعة من الكتب التى كتبت الفلسفة فى شكل موضوعات، ومن أشهرها فى العصور الحديثة كتاب:

Merz (J.T.): "A History of European Thought in The Nineteenth Centuy". William Blackwood & Sons. London1912 (4 vols.).

تلخيص (الآراء) أو التعاليم كانت نموذجاً لكل تاريخ عن أقوال الفلاسفة [١].

ومن أقدم وأشهر الكتب التاريخية التى ألفت عن أقوال الفلاسفة كتاب (ديوجنز اللايرتى Diogenes Laertius) المسمى: (حياة وآراء مشاهير الفلاسفة)، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة - أشد الاختلاط - من أقوال الفلاسفة، والمقتبسات، والحكم عن حياة الفلاسفة [٢]. ولقد قسم (ديوجنز) الفلاسفة إلى مدارس مُدخلاً بذلك تعديلاً هاماً على طريقة ثاوفراسطس فى الترتيب الزمنى الخالص؛ لأنه تغاضى عن جميع العلاقات الزمانية ما عدا تلك التى تتضمن علاقة تسلسل فى المدرسة الواحدة [٣]. لكن ذلك أدى إلى خلط غير قليل. فأنت تجده يكتب فى الكتاب الثالث عن تعاليم أفلاطون، فى حين أن فيثاغورس لا يظهر لأول مرة إلا فى الكتاب الثامن! كذلك لا يرد اسم بارمنيدس أو هيراقليطس إلا فى الكتاب التاسع! و مع ذلك فقد كان هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة فى بداية عصر النهضة، ومازال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التى نرجع إليها فى تاريخ الفلسفة اليونانية [٤].

ولقد صنف Walter Burleigh فى القرن الرابع عشر كتاباً عن الفلاسفة القدامى، طبع لأول مرة فى كولونا Cologne عام ١٤٧٠، ظل لمدة قرنين من الزمان يعد تاريخاً عاماً للفلسفة. ثم وضع فرنسيس بيكون رسالة بالإنجليزية نشرها عام ١٦٠٥ بعنوان (فى تقدم العلم)، ثم عاد فنقلها إلى اللاتينية، وفصلها وجعل عنوانها: (فى كرامة العلوم ونموها) عام ١٦٢٣ - دعا فيها إلى تاريخ جديد للفلسفة، يكون أكثر من قائمة بأسماء الفلاسفة وسرد لآرائهم. لكنه ظل يعتقد أن مثل هذا التاريخ ينبغى أن يدرس: (الفرق، والمدارس، والكتب، والمؤلفين) أكثر من أن يدرس المشكلات الفلسفية، والمحاولات التى بذلت لحلها.

(١) Encyclopedia of Philosophy. Vol.6 P.277.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه: (ربيع الفكر اليونانى) ص ١٥ - ١٦.

(٣) Encyclopedia of Philosophy. Vol.6 P.277.

(٤) د. عبد الرحمن بدوى (ربيع الفكر اليونانى) ص ١٦.

ثم ظهر كتاب (جورج هورن Georg Horn) وعنوانه (تاريخ الفلسفة Leiden,1655) الذى تميز بسمة خاصة، وهى أنه استخدم عقيدة كانت منتشرة انتشاراً واسعاً بين المثقفين خلال القرن السابع عشر، تقول إن جميع الفلسفات كانت معروفة (لآدم)، وأن تقسيم الفلاسفة إلى فرق هو علامة السقوط فى الخطيئة الأولى، وأن المفاتيح الرئيسية للفلسفة الأولى الحقة، إنما توجد فى (العهد القديم) – ولم يكن (هورن) نفسه فيلسوف، لكنه كان مؤرخاً للفلسفة. وقد صور تاريخ الفلسفة على أنه محاولة لإعادة الوحدة الأصلية للفكر بمساعدة الوحى المسيحى، ولهذا فقد خصص القسم الأكبر من كتابه للعهد القديم، وللفلسفة المسيحية، ولم ترد فيه الفلسفة اليونانية إلا على سبيل الاستشهاد أو التوضيح بأمثلة من الفرق الوثنية! ثم ظهر كتاب (ستانلى Th. Stanley) الفيلسوف والأديب الإنجليزى – عن تاريخ الفلسفة الذى ظهر فى لندن عام ١٦٥٥، ولقد أهتم هذا الكتاب اهتماماً رئيسياً باليونان، واشتهر على نطاق واسع، لكنه لم يكن تكراراً لكتاب (ديوجنز)، بل أضاف مادة من مصادر أخرى متخذاً مثله الأعلى كتاب (بيير جاسندى Pierre Gassendi) الفيلسوف الفرنسى الشهير عن (حياة أبيقور ومذهبه). ومع ذلك فقد أخذ بالتركيز على (السيرة الذاتية)، وطريقة أقوال الفلاسفة على نحو ما نجده عند ديوجنز!. ولقد طبع كتاب (ستانلى) فى إنجلترا أربع طبعات فيما بين ١٦٥٥ حتى عام ١٧٤٣ – وترجم إلى اللاتينية، ونشر فى أمستردام عام ١٦٩٠، وليبزج ١٧١١ والبندقية عام ١٧٢٣ – وباختصار فقد ظل تاريخ الفلسفة القديمة حتى منتصف القرن الثامن عشر يعتمد بصفة أساسية على ما كتبه (ديوجنز اللايرتى) [(١)].

ثالثا – تاريخ الفلسفة قبل هيجل

(أ) فى عام ١٧٤٢ نشر يعقوب بروكر J. Brucker (الذى توفى فى نفس

(١) Encyclopedia of Philosophy. Vol.6.

العام الذى وُلد فيه هيجل عام ١٧٧٠) - فى ليبزج Leipzig وحتى عام ١٧٦٧ - خمسة مجلدات من كتاب كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر، وهو (التاريخ النقدى للفلسفة) - فقد كان هذا الكتاب عند كانط والموسوعيين الفرنسيين المرجع الموثوق به، وظهرت له ترجمة إنجليزية بقلم وليم انفلد W. Enfield بعنوان (تاريخ الفلسفة) لندن عام ١٧٩١ ولقد ظل مرجعاً هاماً فى إنجلترا طول ثلاثين سنة على أقل تقدير [١].

ولقد نظر (بروكر) إلى تطور الفلسفة فى هذا الكتاب على أنه انحلال تدريجى للعقل البشرى وهو يكتشف الحقيقة: ففى البدء عرف الإنسان، أو أوحى إليه، بالحقائق، ثم انتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود، ومنهم إلى البابليين والآشوريين، ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين، فانحلت وانحطت، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة، أو الحقيقة، وانقسموا حيالها شيعاً ومذاهب متعارضة ومتضاربة. ومن هنا كنت تشاهد جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن، ممن تأثروا ببروكر وهم يتحدثون فى بداية حديثهم عما يسمونه بالفلسفة (البربرية) ويقصدون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية [٢]. وكذلك كانت الأفلاطونية المحدثة تمثل مجموعة من أشرار الفلاسفة الذين سعوا إلى قلب المسيحية لصالح الوثنية، دون أن يتساءل لماذا طوّر الناس آراءهم على نحو ما فعلوا؟ لكن كتاب بروكر، رغم جميع الأخطاء التى وقع فيها، سيظل خطوة هامة على طريق الكتابة الأكثر إقناعاً لتاريخ الفلسفة [٣].

(ب) كان لنجاح (بروكر) دويّ هائل فى ألمانيا إبان النصف الأول من القرن الثانى عشر، فقد أدى ظهوره إلى الكثير من المناقشات والمجادلات الطويلة حول طبيعة تاريخ الفلسفة مما أدى إلى تمحيص طرق جديدة للنظر فى تطور المذاهب الفلسفية على نحو ما ظهر مثلاً فى كتاب (ديترش تيدمان Dietrich Tiedmann) المسمى: (روح الفلسفة النظرية) فى ستة مجلدات (ماربورج

---

(١) Ibid.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى المرجع السابق ص ١٨.

(٣) Op. cit

Marburg) ١٧٩١ - ١٧٩٧ الذى كان - من حيث الفكرة والطريقة - أول تاريخ للفلسفة يكتب بتخطيط جديد على الرغم من أنه لم يخصص للفلسفة الحديثة سوى المجلد الأخير. ولقد بدأ (تيدمان) كتابه بالحديث عن الفلسفة اليونانية، ولم يلجأ كما فعل (بروكر) من قبل إلى البدء بموضوع الفلسفة قبل الطوفان! بل إننا نراه يقلع عن منهج (ديوجنز) على خلاف بروكر أيضاً، فى تقسيمه للفلاسفة إلى مدارس فلسفية. وهكذا يظهر تطور الفلسفة من فيثاغورس، وهيراقليطس، وبارمنيدس حتى أفلاطون، وأرسطو واضحاً لأول مرة. فضلاً عن أن (تيدمان) حاول أن يبحث عن المبدأ الرئيسى المسيطر فى كل فلسفة بدلاً من الاكتفاء بتلخيص النظريات والأفكار، وتلك هى الفكرة التى ستظهر واضحة فى النظرة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة، حيث يصبح المذهب الفلسفى مرتكزاً على فكرة أساسية، أو مبدأ جوهرى يظل قائماً فى المذهب التالى لا على أنه المبدأ الرئيسى وإنما على أنه عنصر من عناصر تكوين المذهب الجديد. لكن الخطأ الذى وقع فيه (تيدمان) فى هذا الكتاب هو أنه يكاد يروى الأفكار الفلسفية دون أن يربطها بألوان الحياة الاجتماعية والدينية التى ظهرت فيها، وهو نقص سوف يعالجه هيجل عندما يحدثنا عن العقل الكلى الذى ينفذ إلى جنبات الحياة الاجتماعية كلها، ويشيع أريجه فى أرجائها على حد تعبيره حين يقول فى فلسفة الحق: «من المسلم به أن الطفل يجب أن يربى فى عزلة، ومع ذلك فلا ينبغى أن يظن ظان أن شذا العالم الروحى لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه فى أرجائها، أو أن العقل الكلى ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة..» (١).

لكن على الرغم مما فى كتاب تاريخ الفلسفة عند (تيدمان) من قصور، وما يمكن أن يوجه إليها من مآخذ، فإنه بغير شك يمثل خطوة أعلى من طريقة (أقوال الفلاسفة) التى كانت سائدة من قبل.. فقد روى الفلسفة على أنها مذاهب، ومبادىء جوهرية لكن ربما عيب عليه بهذا الصدد ميله إلى أن يفرض

---

(١) G. W. Hegel: The Philosoph of Right p261 Eng. Trans. by T.M. K Oxford L.42.

نسقاً خاصاً، أى مذهباً معيناً على الفلاسفة الذين كانوا فى الحقيقة أبرياء من أى طموح مذهبى من هذا القبيل [١].

(جـ) ولقد أتم عمل تيدمان مؤرخ آخر هو (جوتليب تينمان Gottlied Tenneman) فى كتابه (تاريخ الفلسفة) فى مجلدين متأثراً بما كتبه (راينهولد) فى مقال بعنوان (حول فكرة تاريخ الفلسفة) - وذهب فيه إلى أن النزعات السابقة كانت تتصور الفلسفة بوصفها معرضاً لضلال الروح البشرى، أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى شيع وآراء متضاربة [٢]. ولقد حاول تينمان أن يصنف المذاهب الفلسفية، وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية فى طريقة الروح الإنسانية [٣]. ولقد افتتح كتابه بمقولات مطولة عن أهداف تاريخ الفلسفة ومناهج كتابتها، وذكر أن الهدف ليس فقط لجميع مصادر أو تلخيص مذاهب، لكنه يأمل أن يبين كيف عمل (الروح الفلسفى) على نحو تاريخى، وإن لم يخلُ من فترات انهيار، على أن يتقدم نحو الصورة العلمية عن طريق التطور المنطقى من مذهب إلى آخر [٤].

رابعاً - هيجل

(أ) منظور جديد:

لقد أثر كل من (تيدمان) و(تينمان) فى هيجل بغير شك، بل إن من الباحثين من يذهب إلى أنهما تنبئا بكثير من الأفكار التى تضمنها كتاب هيجل (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) - وأن هيجل كان مقتِّراً فى الإشارة إليهما، لكنه مع ذلك كان على حق فى قوله إنهما لم ينجحا فى توضيح الكيفية التى تظهر بها المذاهب الفلسفية الجزئية، وكيف تتولد النظرية

---

(١) Encyclopedia of Philosophy.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى ص ٢٠ - ٢١.

(٣) نفس المرجع ص ٢٢.

(٤) Encyclopedia of Philosophy. Vol.6.

الفلسفية العينية من غيرها من النظريات، فقد قنعا بالإشارة إلى (توقعات) عن الحقيقة فى حين أن من واجب المؤرخ، كما يقول هيجل، أن يبين كيف ظهرت الحقيقة بالفعل [1].

إن مهمة الفلسفة عند هيجل، بل مهمة كل نشاط بشرى، الوصول إلى: الحقيقة. والفلسفة تمثل الصورة العليا فى هذا النشاط، فهى أكمل تحقق فعلى يمكن أن يوجد للحقيقة. وهذه الحقيقة العليا يسميها هيجل أيضاً (الحقيقة المطلقة) وقد يذكرها ببساطة أكثر باسم المطلق Das Absolute ومن هنا يصبح «تاريخ الفلسفة هو تاريخ الكشف عن الأفكار حول المطلق الذى هو هدفها» [2]. وتصبح المذاهب الفلسفية المختلفة تعبيرات تدريجية للصور التى يتجلى فيها المطلق.. وهكذا يلتقى تاريخ الفلسفة مع المطلق الذى هو الصورة الخالصة لتطور المطلق «ومن هنا فإن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة، فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الإيلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود، وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات. ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم. وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم. وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً لمقولة أعلى.. حتى تصل هذه السلسلة إلى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل» [3].

وهذا المنظور الجديد لتطور المذاهب الفلسفية يفسر لنا السبب فى الهجوم العنيف الذى شنه هيجل فى مؤرخ الفلسفة الذى يكتفى بجمع (أقوال

---

(١) Ibid, p.227.

(٢) Iran Soll: An Introduction to Metaphysics, p.47, the University of Chicago Press.

(٣) إمام عبد الفتاح إمام: (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٣٤ - ١٣٥ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢.

الفلاسفة) وكان يقصد بروكر Brucker على وجه الخصوص؛ لأنه لا يقدم لنا سوى وقائع مفككة غير مترابطة، ولاشيء يمكن أن يكون عديم القيمة وبغير نفع أكثر من معرفة متى ولد الفيلسوف، وكيف عاش، وماذا قال.. إلخ إلخ. إن التاريخ الحقيقى للفلسفة لابد أن يبين لنا، على العكس من ذلك، كيف أن فلسفة ما نمت من روح العصر كجزء من حركة الروح البشرية فى سعيها نحو الحقيقة المطلقة. ويرى هيجل أن فسلفته الخاصة هى (فلسفة الحاضر) وهى قمة الماضى وقد امتصَّت فى جوفها أعلى وآخر صورة مما له قيمة أعمال السابقين. وعلى خلاف (بروكر) لم يُدِنْ هيجل السابقين بأن نظرياتهم زائفة، بل ذهب إلى أن خطأهم يكمن فى أن نظرياتهم (أحادية الجانب) لكنها فى مرحلتها التاريخية لم يكن فى استطاعتها أن تكون على نحوٍ آخر. وسوف نفصل القول فى هذا المنظور الهيجلى الجديد عندما نعرض، فيما بعد، للتصور الهيجلى لتاريخ الفلسفة ومناقشته للآراء الخاطئة التى ظهرت حول هذا التاريخ.

(ب) محاضرات فى تاريخ الفلسفة:

الواقع أن هيجل لم يكتب كتاباً مستقلاً فى (تاريخ الفلسفة)، على الرغم من أنه كان فى نيته أن يقوم بذلك لو امتد به الأجل، فنحن نعرف أنه كتب محاضرات كاملة فى مدينة (يينا) عندما بدأ فى خريف عام ١٨٠٥ فى إلقاء محاضرات فى تاريخ الفلسفة لأول مرة بجامعتها، كما أنه كتب موجزاً قصيراً لهذا الموضوع عندما كان يعمل أستاذاً بجامعة (هايدلبرج) خلفاً لـ (فريز Fries) ابتداءً من عام ١٨١٦. أما الكتاب الذى عرف فيما بعد باسم (محاضرات هيجل فى تاريخ الفلسفة) فهو عبارة عن أجزاء متناثرة جمعت من مذكرات الطلاب، والمحاضرات المختلفة التى ألقيت فى مناسبات متعددة. ويقول لنا (ميشيليه Michelet) أحد تلامذة الفيلسوف، وهو نفسه الذى قام على نشر الكتاب لأول مرة، يقول فى تصديره للطبعة الأولى من هذا الكتاب أن هيجل حاضر تسع مرات فى تاريخ الفلسفة. حاضر فى المرة الأولى، كما ذكرنا،

فى جامعة (يينا) من ١٨٠٥ - ١٨٠٦، ثم جامعة هايدلبرج من ١٨١٦-١٨١٧، و١٨١٧ - ١٨١٨، والمرات الست الأخرى فى جامعة برلين فيما بين سنوات ١٨١٩- ١٨٣٠. ولقد بدأ يحاضر فى نفس الموضوع عام ١٨٣١ حين وافته المنية فى ١٤ نوفمبر من نفس العام. ويروى لنا (ميشيليه) أن هيجل كان فى كثير من هذه المحاضرات يعتمد على الحديث المرتجل لكنه كان يستفيد من الكتابات السابقة التى كتبها فى نفس الموضوع والتى علق على حواشيها بتعليقات إضافية. ولقد ترك لنا فى هذه التعليقات عدداً كبيراً من الملاحظات المتنوعة التى كانت قيمتها لا تقدر. وهى التى اعتمد عليها (ميشيليه) فى الطبعة التى أعدها بعناية (لتاريخ الفلسفة) والتى نشرها عام ١٨٤٠ (١).

(جـ) تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة:

يقسم هيجل تاريخ الفلسفة - بصفة عامة - ثلاثة أقسام كبرى على النحو التالى:

١ - فترة الفلسفة اليونانية.

٢ - فترة الفلسفة فى العصور الوسطى.

٣ - فترة الفلسفة الحديثة.

أما الفترة الأولى فهى تمثل الفكر فى بدايته، فى حين أن الفترة الثانية تمثل التعارض بين الوجود الفعلى والفكر الصورى. فى حين أن الفترة الثالثة تؤلف أساساً الفكرة الشاملة Notion. لكن ينبغى ألا يفهم ذلك على أنه يعنى أن الفترة الأولى تتضمن الفكر المحض، إذ فيها أيضاً الكثير من الأفكار والتصورات الأخرى، كما أن الفلسفة الحديثة قد بدأت من أفكار مجردة (٢).

---

(١) G. W. Hegel: "Lectures on the History of Philosphy" Vol. I, An Introduction by E. S. Holdane.

(٢) Ibid.

ويحدد هيجل هذه الفترات من حيث امتدادها، وبدايتها، ونهايتها على النحو التالى:

الفترة الأولى:

وهذه الفترة تبدأ من طاليس حوالى ٦٠٠ ق.م وتستمر حتى الأفلاطونية المحدثة على يد أفلوطين فى القرن الثالث، ومن ذلك الحين حتى تطورها وتقدمها على يد برقلس Proclus فى القرن الخامس، وحتى ذلك العصر الذى انطفأت فيه شعلة الفلسفة كلها. ومن هنا نلاحظ أن الأفلاطونية المحدثة قد تغلغلت فى قلب المسيحية بعد ذلك. فكثير من الفلسفات داخل المسيحية قد اتخذت من هذه الفلسفة أساساً لها. ولقد استمرت هذه الفترة زهاء ألف عام، وفى نهايتها سقطت الإمبراطورية الرومانية.

الفترة الثانية:

أما الفترة الثانية فهى فترة العصور الوسطى، وهى تشتمل على الفلسفة المدرسية، وكذلك الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية، لكن هذه الفترة تقع أساساً داخل نطاق العصور الوسطى الأوروبية من حيث التاريخ الزمنى الميلادى، أعنى فى الفترة التى سيطرت فيها الكنيسة المسيحية فى أوروبا، ولقد امتدت هذه الفترة زهاء ألف عام أيضاً.

الفترة الثالثة:

فلسفة العصور الحديثة، وقد ظهرت مستقلة لأول مرة بعد حرب الثلاثين عاماً [1] على يد جاكوب بوهمى (١٥٧٥ - ١٦٢٤) فى ألمانيا، وفرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فى إنجلترا. ورينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فى فرنسا. ولقد بدأت بالتمييز المتضمن فى الكوجيتو الديكارتى: (أنا أفكر،

---

(١) حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ - ١٦٤٨) حرب أوروبية عامة كانت ألمانيا مسرحها الرئيسى وتعددت الأسباب التى من أجلها تشبت: أسباب تملك الأرض أو منازعات بشأن الوراثة، وأسباب دينية. والنضال كله فى الأصل بين عدد من الأمراء الألمان آزرتهم بعض الدول الأجنبية مثل فرنسا والسويد والجلترا والدانمرك، ضد اتحاد الامبراطورية الرومانية المقدسة .. إلخ.

إذن، أنا موجود). ولقد امتدت هذه الفترة قرنين من الزمان. ومن هنا فإن الفلسفة، على عهده - لا تزال بمعنى ما - فلسفة حديثة [1].

ثم يعود هيجل إلى تقسيم كل فترة من هذه الفترات الثلاث إلى تقسيمات فرعية جديدة. وسوف نكتفى بحديثه عن الفترة الأولى لكى نقدم للقارئ، نموذجاً لهذه التقسيمات الفرعية. يقول: (فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية، فإن علينا أن نميز فيها ثلاث فترات هامة على النحو التالى:

١ - الفترة الممتدة من طاليس حتى أرسطو.

٢ - الفلسفة اليونانية فى العالم الرومانى.

٣ - الفلسفة الأفلاطونية المحدثة [2].

١ - فنحن نبدأ بالفكر كما هو فى صورته المجردة [3]، ولهذا نراه هنا فى صورة طبيعية أو حسية، ثم نسير من هذه الصورة إلى الفكرة على نحو ما تتحدد تدريجياً. وهذه الفترة الأولى تبين بداية الفكر الفلسفى، وتستمر فى تطورها وفى اكتمالها كتجمع شامل للمعرفة فى ذاتها. وهذا ما يوجد عند أرسطو بوصفه ممثلاً للوحدة الجامعة لكل العناصر الأساسية عند الفلاسفة السابقين عليه. ومثل هذا الموقف نجده عند أفلاطون أيضاً، وإن كان على نحو أقل مما هو عليه عند أرسطو.

٢ - أما الفترة الثانية فهى الفترة التى انقسمت فيها الفلسفة إلى مذاهب مختلفة أخذ كل منها بمبدأ وحيد الجانب، ومن أمثلتها المذاهب الفلسفية عند الرواقية والأبيقورية. وهى تمثل طرفاً إيجابياً يقابله فى أقصى الطرف الآخر (مذهب الشك) الذى يشكل الجانب السلبى للدجماطيقية التى سادت آنذاك.

٣ - أما الفترة الثالثة فهى تمثل فترة إيجابية لكنها تمثل الانسحاب إلى

---

(١) G. W. Hegel: op. cit; P.110.

(٢) Ibid; P.163.

(٣) البداية دائماً عند هيجل (مجردة) أو (مباشرة) طبقاً للقوانين العامة للجدل الهيجلى، راجع ذلك بشئ من التفصيل فى كتابنا: «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ١٠٦ وأيضاً ص ١٥٠ - ١٥٣.

عالم مثالي هو عالم الفكر الإلهى، على نحو ما يمثل فى الأفلاطونية المحدثة، فعلى الرغم من أنها تمثل فكرة أكثر تطوراً وشمولاً إلا أنها تنقصها الذاتية، أعنى الوجود اللامتناهى للذات [١].

ثم يعود هيجل مرة أخرى إلى تقسيم الفترة الأولى ثلاثة أقسام فرعية على النحو التالى:

الفترة الأولى: من طاليس إلى أرسطو.. وسوف تقسم هذه الفترة الأولى ثلاثة أقسام:

١ - يمتد القسم الأول من طاليس حتى أنكساجوراس، من الفكر المجرد الذى هو تعين مباشر إلى الفكر الذى هو يحدد ذاته. وهنا نجد أن البداية بسيطة بساطة مطلقة حتى أننا نجد أن المحاولات الأولى عبارة عن تحسسات لتحديد الفكر وتعين الحقيقة. وتستمر هذه المحاولات حتى تصل إلى أنكساجوراس الذى يحدد الحقيقة بأنها (النوس Nous أى العقل) ويصفها بأنها الفكر النشط الذى لم يعد يحمل فحسب متعيناً، لكنه الآن يعين نفسه بنفسه [٢].

٢ - أما الفترة الثانية فهى تشتمل على السوفسطائيين، وسقراط، وصغار السقارطة. وهنا نجد أن الفكر الذى يحدد نفسه ويعين ذاته يتصور على أنه حاضر وعينى فى داخلى أنا، وذلك هو ما يشكل مبدأ الذاتية، إن لم يشكل أيضاً الذاتية اللامتناهية: «.. فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية، وحرية الوعى الذاتى عند سقراط حين ذهب إلى أن الإنسان يجب أن يبحث فى داخل نفسه عن غاية للأفعال وعن غاية للعالم فى وقت واحد. وأنه لابد أن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته» [٣].

٣ - أما القسم الثالث فهو يدرس أفلاطون وأرسطو، وهو الذى يعبر عن

---

(١) G. W. Hegel: op. cit; Vol. I. P.164.

(٢) G. W. Hegel: History of Philosophy, Vol. I. P.165.

(٣) Ibid: P.386.

العالم الإغريقى حيث نجد الفكر قد أصبح موضوعياً، فالفكرة تتشكل فى كل. ولا يزال العينى عند أفلاطون، أى الفكر الذى يحدد نفسه، هو الفكرة المجردة، وإن كانت فى صورة كلية. بينما نجد الفكرة عند أرسطو تبدو بوصفها التحديد الذاتى حيث تتعين فاعليتها ونشاطها وإيجابيتها [١].

وعلى هذا المنوال يستمر هيجل فى تقسيم كل فترة على نفس هذا الإيقاع الجدلى الثلاثى بحيث تكون الفترة الأولى مباشرة، أعنى مجردة، ثم تكون الفترة الثانية متوسطة، وتأتى الفترة الثالثة لتعبر عن تمام الفكرة واكتمالها.

غير أن تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة لم يكن وليد المصادفة أو العشوائية، ولكنه جاء بناء على تصور خاص للفلسفة أولاً، ثم لتطورها التاريخى ثانياً. وربما كان فى استطاعتنا أن نعد هذا التصور الجديد الذى عرضه هيجل فى بداية كتابه (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) أهم أجزاء الكتاب جميعاً. فقد ناقش فيه إمكان قيام تاريخ الفلسفة، ورفض فيه الكثير من الآراء الخاطئة عن تاريخ الفلسفة: كالرأى الذى يقول مثلاً إن وجود تاريخ للفلسفة تناقض، أو الرأى الآخر القائل بأن تاريخ الفلسفة ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى! أو القول بأنه تراكم لمجموعة من الآراء، والأقوال الشخصية، وغير ذلك كثير من الآراء الخاطئة، والأفكار الزائفة التى نسجت حول تاريخ الفلسفة، ثم وضع تصوره الخاص لهذا التاريخ. وتصور هيجل لتاريخ الفلسفة له أهميته الخاصة- فيما يقول روزنتال [٢] وهى أهمية تأتى «من زاوية أنه نظر إلى الفلاسفة السابقين على أنهم رجال يصارعون مشكلات، وليسوا مجرد أشخاص يعتنقون آراء معينة..» [٣].

ولقد كان هيجل، فيما يقول سير جميس بيلى Sir J. Baillie «..أحد الفلاسفة القلائل الذين لم يقفوا موقفاً سلبياً تجاه الماضى، وإنما كان أول

(١) Ibid; Vol. I, P.165.

(٢) Dictionary of philosophy, P.343, edited by Rosenthal.

(٣) Encyclopedia of Philosophy. Vol.6. P.227.

فيلسوف فى العصور الحديثة يعالج تاريخ الفلسفة على أنه مشكلة فلسفية قائمة بذاتها، ويسعى إلى حل يفسر اختلاف المذاهب الفلسفية وتباينها، ويكشف عن العلاقة التى تربط بينها، وهى المذاهب التى أنتجتها تاريخ الحضارة البشرية. كما حاول أن يبين أن جميع الفلاسفة ليس لديهم سوى هدف واحد، وأنهم لا يدرسون إلا مبدأ واحد، وكل مذهب من المذاهب الماضية إنما يعبر عن هذا المبدأ بطريقة أحادية الجانب..» [1].

***

(1) Sir James Baillie: Art Hegel in Encyclopedia of Religion & Ethics.

التصور الهيجلي لتاريخ الفلسفة

يعرض علينا هيجل في المجلد الأول من كتابه الضخم (محاضرات في تاريخ الفلسفة) تصوره للفلسفة ولتاريخها، وهو يناقش هذا الموضوع الهام في صفحات طويلة. ويبدأ بمناقشة عدة آراء خاطئة راجت عن تاريخ الفلسفة منها: أنه لا يجوز أن يكون هناك تاريخ للفلسفة؛ لأن ذلك يعبر عن تناقض في الفلسفة، ومنها أن تاريخ الفلسفة عبارة عن تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية والأقوال الفردية لمجموعة من المغامرين هم الفلاسفة! ومنها تاريخ الفلسفة عبارة عن ميدان وقتال يموج بجثث الضحايا!.. إلى آخر تلك الأفكار التي يحرص على تفنيدها قبل أن يقدم لنا تصوره الخاص للفلسفة الذي ينبغي علينا أن ننظر من خلاله إلى تاريخ الفلسفة، والطريقة التي يتطور بها هذا التاريخ. وسوف نعرض فيما يلي لمناقشة هذه الأفكار في شئ من الايجاز:

١ - تاريخ الفلسفة : تناقض

يبدأ هيجل، كما ذكرنا، بمناقشة مجموعة من الأفكار الخاطئة التي راجت عن (تاريخ الفلسفة). الفكرة الأولى هي التي تذهب إلى استحالة قيام (تاريخ) للفلسفة على الإطلاق، لأن عبارة (تاريخ الفلسفة) تتضمن تناقضاً في الألفاظ، إذ كيف يمكن أن يكون للفلسفة تاريخ..؟ أليست الفلسفة تستهدف الكشف عن الحقيقة، أعني أنها تريد أن تفهم وأن تدرك ماهو حق، أي ما هو ثابت وخالد وأبدي (في ذاته ولذاته) ومن المستحيل عليه أن يتغير، في حين أن التاريخ لا يحدثنا إلا عن موضوعات متغيرة متبدلة، وعن أمور ومسائل وجدت في أوقات معينة، ثم اختفت وزالت في أوقات أخرى لتحل محلها مسائل وأمور جديدة، فكيف يمكن إذن، أن يلتقي التاريخ، وموضوعه المتغير، والفلسفة وموضوعها الحق الخالد، على صعيد واحد..؟ ألا يعني هذا الالتقاء تناقضاً في الألفاظ..؟! أليست الحقيقة أبدية، ومن ثم لا توجد داخل نطاق

الزائل أو العابر، أعنى: التاريخ؟! وإذن فالنتيجة الحتمية هى أن الفلسفة لا تاريخ لها؛ لأن الحقيقة لا يمكن أن توجد فيما يختفى ويزول [(١)]!

ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يقوم للفسلفة تاريخ مادامت الفلسفة ليست أحداثاً تقع فى زمان معين دون زمان آخر، وترتبط بظروف الزمان والمكان، فأما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً وليس ثمة فلسفة، أو أن يقول إن هناك فسلفة بغير تاريخ، وبعبارة أخرى «التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين؛ لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع، فأما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذٍ يسمى حقيقة، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة. فالحقيقة إذن تقتضى الثبات بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التى ترتبط أشد الارتباط» [(٢)]. لكن هيجل يفند هذا الزعم الخاطئ فينبهنا إلى أن هذا الإشكال يمكن أن يثار حول ألوان كثيرة من المعارف الأخرى وليس ضد الفلسفة وحدها، فهو يمكن أن يثار مثلاً حول الدين، فيقال إنه من التناقض أن نقول أن هناك تاريخاً للدين مادام يتخذ من الحقيقة المطلقة موضوعاً له، فكيف يمكن أن يكون للحقيقة المطلقة الدائمة الخالدة تاريخ متغير؟ بل يمكن أن يثار هذا الإشكال أيضاً بالنسبة للعلوم ذاتها فنقول مثلاً: كيف يمكن أن يكون هناك تاريخ لعلم الفلك؟! إن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير فى حين أن التاريخ متغير فكيف يلتقيان؟.

يقول هيجل إننا نستطيع أن نرد على أصحاب هذا الرأى رداً بسيطاً للغاية فنقول لهم: إن فكرتكم عن استحالة وجود تاريخ لهذه المعارف يتناقض تناقضاً مباشراً مع واقعة لا سبيل إلى الشك فيها، وهى أن هناك بالفعل تاريخاً

---

(١) C.F.G.W. Hegel: History of Philosophy, Vol. I,P.7.

(٢) دكتور عبد الرحمن بدوى (ربيع الفكر اليونانى) ص ٣ مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٨.

للفلسفة، وتاريخاً للدين، وتاريخاً للعلوم الأخرى [1]. فهناك، مثلاً، تاريخ لعلم الفلك يتمثل فى المحاولات التى قام بها الإنسان لاكتشاف هذه القوانين، وهى محاولات كانت تحكمها ظروف البيئة والخلفية الثقافية التى نشأت فيها. وهكذا أخذنا أولاً بالنظام الفلكى الذى وضعه بطليموس، وظل قائماً إلى أن جاء كوبرنيكس Copernicus فى القرن السادس عشر، ثم جاليليو، فرفضناه، فهناك إذن تاريخ لعلم الفلك رغم أن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير. إن علم الفلك نفسه، أو ما ندركه نحن من هذه القوانين لم يتم دفعةً واحدة، بل قامت عدة محاولات. وكانت هذه المحاولات، مشروطة بشروط البيئة، ودرجة الثقافة التى نشأت فيها. وما يقال عن الفلك يقال عن الفلسفة: فليس ثمة تناقض فى قولنا إن موضوع الفلسفة ثابت وهو الحق الخالد اللامتناهى، وقولنا إن هذا الموضوع ينكشف لنا تدريجياً عبر العصور التاريخية المختلفة.

وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نفسر ذلك التناقض الظاهرى، بالقول بأننا لابد أن نفرق بين التاريخ الخارجى للفلسفة أو الدين أو العلم.. إلخ وبين تاريخ الموضوع نفسه، وها هنا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن تاريخ الفلسفة، بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعها، يختلف عن غيره من ألوان التاريخ الأخرى - أقول على الرغم من أننا كنا لا نستطيع أن نلجأ إلى هذا التفسير إلا أنه سوف يتضح عندئذٍ فى الحال أن التناقض الذى أشار إليه أصحاب الرأى السالف لم يكن يشير إلى التاريخ الخارجى، بل إلى التاريخ الداخلى، إلى تاريخ المضمون نفسه، أى أن التناقض إنما يكون فى مضمون الفلسفة ذاتها، ولكى يوضح لنا هيجل الفرق بين التاريخ الخارجى والداخلى يضرب مثلاً بالديانة المسيحية: «إذا أردنا أن نضرب مثلاً بالدين قلنا إن هناك تاريخاً لانتشار الديانة المسيحية، ولحياة أولئك الذين اعتنقوها وآمنوا بها، يمكن أن نقول إن هذا التاريخ قد تشكل فى وجود الكنيسة.. إلخ. وهذا هو ما يكون التاريخ الخارجى، أو الوجود الخارجى للمسيحية، أما بالنسبة للعقيدة، فلا شك أيضاً

(1) G.W. Hegel: History of Philososphy, Vol. I,P.8.

أن لها تاريخاً، العقيدة لها أثرها فى كل عصر، لكنها تظل باقية كما هى دون أن تتغير من حيث هى حقيقة» [١].

وبالمثل فإن العلوم الأخرى جميعاً، بما فيها الفلسفة لها تاريخ خارجى شأنها فى ذلك شأن الدين.. والفلسفة بدورها، لها تاريخها الخارجى الذى يتمثل فى البحث عن أصلها ونشأتها وبدايتها الأولى، وكيفية انتشارها، وازدهارها واضمحلالها، ثم إحياؤها وبعثها من جديد. وكذلك تاريخ معلميها وروادها وكذلك تاريخ خصومها وأعدائها، فضلاً عن علاقاتها الخارجية بالدين والدولة.. إلخ، ولا شك أن هذا التاريخ الخارجى يثير مشكلات لا تخلو من نفع منها أن نتساءل مثلا: لماذا تكشف الفلسفة عن نفسها لنفرٍ ضئيلٍ من الأفراد؟ ولماذا تظهر بين عددٍ قليلٍ من الأمم، ووسط عدد ضئيل من الشعوب مع أنها نظر فى الحقيقة المطلقة..؟ ثم لماذا تحصر نفسها فى فترات زمنية خاصة وحقب تاريخية معينة؟.

ويشير هيجل إلى أن هذه الأسئلة نفسها يمكن أن تثار أيضاً حول الديانة المسيحية، لماذا ظهرت فى هذه الفترة المعينة بالذات، وفى هذا العصر ..إلخ [٢].

والواقع أن هيجل يلجأ فى كثير من الأحيان إلى ضرب الأمثلة بالدين لوجود تشابه قوى بينهما بوصفهما يبحثان موضوعاً واحداً هو الحق، أما الفرق بينهما فهو ببساطة فرق فى الصورة، فهما يدرسان شيئاً واحداً هو الله فى الدين، أو الفكرة الشاملة فى الفلسفة. لكن على حين أننا نجد فى الدين بالضرورة عنصر سلطة، فإن الفلسفة لا تستطيع أن تقبل سلطة من أى نوع: إنها صوت العقل، والعقل يكف عن أن يكون كذلك ما لم يكن حراً، ومن ثم فإن الفلسفة تضع فى تصورات عقلية ما يضعه الدين فى ألفاظ متخيلة. لكن علينا أن نحذر سوء فهم محتمل، فالفلسفة باتجاهها التصورى ليست شيئاً

---

(١) Ibid P.9.

(٢) Ibid.

مجرداً، بل هى شئ غنى؛ لأنها نتاج للتاريخ. وبالتالى فإننا ننظر إلى الفلسفة نظرة أفضل حين ننظر إليها على أنها تاريخ للفلسفة، فنحن لا نستطيع أن نفكر فى الحاضر دون أن نعرف ذلك الماضى الذى أدى إليه [١].

ولو أننا قارنا، فضلاً عن ذلك، بين تاريخ الدين وتاريخ الفلسفة من حيث (المضمون الداخلى) لكل منهما، لاستطعنا أن نقول إن الحقيقة الأساسية الثابتة التى لا يمكن أن تتغير فى كل من الدين، أو الفلسفة لا يمكن أن تكون جزءاً من التاريخ. فمضمون الدين، مثلاً، يظل بلا تغير. ويمكن من هذه الزاوية أن يقال إنَّ له تاريخاً ضئيلاً (بمعنى التاريخ المتغير) أو ليس له تاريخ على الإطلاق. فى حين أن لمضمون الفلسفة الأخرى تاريخاً يرتبط جانب منه بالمتغيرات. لكنه فى الجانب الأكبر منه لا يرتبط إلا بما هو دائم، حتى أن العناصر الجديدة لا تصبح مجرد تغيرات تحدث فى العناصر التى سبق تحصيلها، بل إضافات جديدة تضاف إلى تلك العناصر. والنتيجة التى يستخلصها بعض الباحثين، من ذلك كله، هى أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة؛ لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع، بل يمكن انشاء تاريخ فحسب أو فلسفة فحسب [٢].

لكن الواقع، رغم هذه الاعتراضات جميعاً، أننا نستطيع أن نقول إن للفلسفة تاريخاً، إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة، بل لابد للروح البشرى أن يسلك طريقاً شاقة وطويلة حتى يكشف عن الحقيقة ويجليها، وهذا لا يمكن إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقى شيئاً فشيئاً، فهناك إذن عملية تكوين، وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة؛ لأن هذا التكوين لابد أن يتم فى الزمان، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ [٣].

---

(١) E. W. Tolin: The Great Philosophers, P.232.

(٢) دكتر عبد الرحمن بدوى (ربيع الفكر اليونانى) ص ٤.

(٣) نفس المصدر السابق.

إن السبب فى الخلط الذى يقع فيه بعض الباحثين عادة هو أن تاريخ الفلسفة يظهر أمامهم لا بوصفه إثباتاً لمضمون بسيط، ولا على أنه حركة خارجية لإضافات تضاف إلى الكنوز التى سبق أن حصلنا عليها بالفعل، لكنه فيما يبدو يعرض عليهم منظر التغيرات التى تحدث باستمرار داخل الكل، ومثل هذه التغيرات لتبدو لهم فى النهاية وكأنها لم تعد ترتبط بهدف عام مشترك، وها هنا تظهر تلك الآراء السطحية المعروفة عن تاريخ الفلسفة، وهى الآراء التى يتعين علينا أن نعرض لها، وأن نقوم بتصحيحها. وهى تلك الآراء الشائعة التى تعرفونها جيداً، أيها السادة، لأنها بغير شك هى الآراء والأفكار التى يحتمل ورودها فى البداية أكثر من غيرها إلى ذهن الإنسان عندما يفكر فى موضوع تاريخ الفلسفة [1].. ومن هذه الآراء أيضاً القول بأن تاريخ الفلسفة ليس سوى تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية، والأقوال الخاصة التى وردت على لسان مجموعة من المفكرين هم الفلاسفة!

٢ - الفلسفة: آراء وأقوال شخصية

أولى الأفكار السطحية عن تاريخ الفلسفة هى تلك الفكرة الشائعة التى تقول: إن التاريخ بصفة عامة هو مجرد رواية للأحداث العارضة التى تقع على مر العصور وعند مختلف الأمم، والأجناس، والشعوب. وما يقال عن التاريخ العام يقال كذلك عن تاريخ الفلسفة! وهكذا نلتقى بفكرة رائجة للغاية تصف تاريخ الفلسفة بأنه رواية لعدد من الآراء الفلسفية أو (أقوال الفلاسفة) على نحو ما ظهرت فى الزمان! أولئك الذين يظنون أن لديهم القدرة على الحكم يسمون مثل هذا التاريخ معرضاً للحماقات المجنونة، أو هو على أقل تقدير مجموعة من الأخطاء التى وقع فيها أناسٌ استغرقهم الفكر، واستوعبتهم تأملاتهم حتى نسوا ما حولهم!

---

(١) Hegel: History of Philososphy, Vol. I,P.10.

ومن العجب أن نجد هذا الحكم لا يصدره فقط أولئك الذين يعترفون بجهلهم بالفلسفة - فالجهل بالفلسفة لا يشكل عقبة فى سبيل الحكم عليها! - إذ يقال أنه فى قدرة أى إنسان أن يصدر حكماً على نوع الفلسفة وقيمتها دون أن تكون له أدنى دراية بها! وإنما هذه النظرة يعتنقها كذلك أولئك الذين كتبوا تاريخاً للفلسفة، أو يقومون بكتابة مثل هذا التاريخ! والواقع أن التاريخ إذا ما نظرنا إليه على أنه مجرد إحصاء أو سرد لمجموعة من الآراء الظنية أو الأقوال الفلسفية، فسوف يغدو فى هذه الحالة عقيماً مجدباً: مجرد رواية عاطلة أو قصة عقيمة، أو هو إن شئت لون من ألوان (الحذلقة) على اعتبار أن الحذلقة هى العلم بعدد من الأشياء عديمة النفع، أعنى العلم بتلك الأشياء التى ليس لها نفع ذاتى أو قيمة ذاتية تستهدفها أكثر من مجرد العلم بها فحسب [1].

ومعنى ذلك أننا إذا ما افترضنا أن تاريخ الفلسفة ليس سوى عرض لمجموعة منوعة ومختلفة من الظنون والآراء الشخصية تُرَصُّ فى طابورٍ طويلٍ سواء أكانت هذه الآراء تدور حول الله، أم الطبيعة، أم الروح فسوف تبدو الفلسفة فى هذه الحالة علماً مملاً لا لزوم له. وإلا فماذا عساه أن يكون أكثر جدباً وعقماً من تعلم مجموعة من الآراء الظنية أو الأقوال الشخصية..؟ بل أى عمل أكثر تفاهةً من ذلك العمل؟!

ويرى هيجل أن الرأى الظنى هو (تصورذاتى) أو هو (فكر بغير ضابط) فكر يمكن أن يقع لى على هذا النحو أو ذاك، ظن هو ظنى أنا، مع أن الحقيقة موضوعية وليست ذاتية! ومن ثم فلابد أن تخلو الفلسفة من هذه الآراء الظنية، إذ لا يوجود شئ اسمه (الآراء الظنية الفلسفية). ولو أنك سمعت شخصاً يتحدث عن الآراء الظنية الفلسفية، حتى ولو كان مؤرخاً للفلسفة ذاتها، فاعلم أنه لا يعرف شيئاً عن الفلسفة على الإطلاق! ذلك لأن الفلسفة هى العلم الموضوعى بالحقيقة، إنها علم الضرورة، وهى تهدف إلى تصور المعرفة الحقيقية لا إلى تصور الرأى الظنى Opinion أو أوشاج منه! إنها على وجه الدقة ما

(١) Ibid. P.11.12.

يضاد الرأى الظنى لأنه ذاتى، فى حين أن المعرفة الفلسفية موضوعية، ومن ثم فإن المعرفة الحقيقية تمحو ما تجده أمامها من آراء ظنية، وأفكار ذاتية [(١)].

لكننا حين نقول إن الفلسفة تستهدف البحث عن الحقيقة وحدها، أو الحقيقة المطلقة، أو المطلق - وإن هذه الحقيقة موضوعية وليست ذاتية، وهى مستقلة عن أهواء الباحث ومشاعره وميوله الخاصة، وإن الإنسان قادر بعقله على الوصول إلى تلك الحقيقة - حين نقول ذلك فإننا نجد أنفسنا أمام معارضة قوية من فريقين مختلفين:

أما الفريق الأول: فيمثله المتدينون والأتقياء ومَنْ إليهم مِنَ الذين يعلنون، صراحة، أن العقل متناهٍ وأن الحقيقة لا متناهية، فكيف يمكن للعقل أن يتصدى لمعرفتها؟! إن العقل Reason عاجز عن إدراك الحقيقة فعليه أن يكون أكثر تواضعاً وأن يكف عن غلوائه! لأن كل ما فعله العقل، فى رأى هذا الفريق أنه قادنا إلى هوية الشك! ومن ثم فإنه ينبغى علينا أن ننبذ هذا الذى يسمى بالتفكير المستقل عن الإيمان، وأن نُغل العقل ونقيده بأصفاد الإيمان، بحيث نعطى للايمان سلطة مطلقة - ومعنى ذلك بعبارة أصرح وأوضح - فإن علينا أن نعود مرة أخرى فنجعل من الفلسفة خادمة للدين كما كانت طوال العصور الوسطى Philosophia Ancilla Theologiae، أو أن نجعل الفلسفة فى المرتبة الثانية بعد الدين على أقل تقدير إذا ما أردنا أن نصل فعلاً إلى الحقيقة!.

ولقد جاء الهجوم الثانى من زاوية أخرى: فمن المعروف أن العقل أثبت على مدار التاريخ جدارته، وبرهن على حقوقه التى انتزعها من أعدائه، ومن هنا فقد أقلع عن الإيمان الذى تفرضه السلطة وحدها، وحاول من جانبه أن يقيم إيماناً خاصاً به، وأن يجعل الدين عقلانياً بحيث يكون المحك الذى يقبل الدين على أساسه، أو أن نسلم بعقيدة ما هو الاقتناع الشخصى والبصيرة النافذة الخاصة وحدها. غير أن هذا الإثبات لجدارة العقل وحقوقه قد انقلب بطريقة مذهلة إلى شئ بالغ الغرابة، فنتج عنه القول بأن معرفة الحقيقة عن طريق العقل

(١) Ibid P.13.

ليست سوى أمر مستحيل! وهكذا دخل العقل فى صراع مع الإيمان الدينى حتى تحول هو نفسه فى الوقت ذاته إلى أمر مضاد للعقل! وعلى هذا النحو ظهر التركيز على ما يسمى بحقوق (الغريزة)، و(الوجدان)، و(المشاعر)، و(العواطف) وما إليها كأمر تتأكد أهميته ضد جدارة العقل وحقوقه، وأصبح ما هو ذاتى معياراً للقيمة الحقيقة بكل ما يمثله الذاتى من جوانب جزئية متغيرة ومتقلبة! فهو ذلك الذى يستطيع كل إنسان أن يكون لنفسه بقدراته الذاتية الخاصة! وذلك واضح فى منهج (الحدس الصوفى) الذى أخذ به الرومانتيكيون وأشباه المثاليين. وقد لخص ياكوبى، هذا التعارض بين العقل والوجدان، فى عبارته الشهيرة: (النور فى قلبى لكنى كلما حاولت إبرازه للفهم خبا السراج وانطفأ!) [1]. غير أن هناك فارقاً أساسياً بين الاقتناع الذى يقوم على أسس ذاتية: كالمشاعر، والوجدانات، والعواطف، والإدراكات الحسية، وغير ذلك مما يسعى إليه أصحاب الحدس الصوفى، أعنى حين يعتمد الاقتناع بصفة عامة على الجانب الجزئى فى الذات البشرية - أقول هناك فارق بين هذا اللون من الاقتناع وبين الاقتناع الذى يعتمد على الفكر، أعنى ذلك الذى يدرك الفكرة الشاملة للموضوع Der Begriff أو الطبيعة العقلية لشئ ما. إن الاقتناع فى الحالة الأولى، ليس سوى رأى ظنى فحسب. وهكذا يتضح لنا أن هناك تعارضاً بين الرأى الظنى وبين الحقيقى. وهو تعارض كشفت عنه بوضوح الفلسفة اليونانية فى عصرها الذهبى: عصر سقراط وأفلاطون، فلقد شهدت هذه الفترة فساداً فى الحياة اليونانية، فظهرت الآراء الظنية التى نتج عنها ظهور التفرقة الأفلاطونية بين الرأى الظنى Doxa، والعلم Episteme، كما نلتقى بنفس هذا الوضع عند انهيار الحياة السياسية، والحياة العامة، فى الإمبراطورية الرومانية فى عهد الإمبراطور أغسطس Augustus [2].

---

(١) W. Wallace: "Prolegomena to The Study of Hegel" Oxford, Clarendon Press, London193.

(٢) هو اكتافيوس الذى هزم أنطونيو وكليوباترة فى موقعة أكتيوم الشهيرة عام ٣١ ق. م وفى العام التالى رأس الإمبراطورية الرومانية ومنحه مجلس الشيوخ لقب إمبراطور، وكذلك لقب أغسطس المبجل وتوفى عام ١٤م.

ولهذا دار بين المسيح وبين بيلاطس الحاكم الروماني هذا الحوار الذى يبرز بوضوح التعارض بين الحق والظن، عندما قال السيد المسيح..(لهذا قد ولدت أنا، ولهذا قد أتيت إلى العالم لأشهد الحق، كل من هو من الحق يسمع صوتى) (١).

سأله بيلاطس فى سخرية: وما هو الحق ..؟ (٢).

لقد سأل بيلاطس سؤاله هذا بترفع واستخفاف، وبنغمة فيها الكبرياء الذى يدل على أن فكرة الحق هذه أصبحت فكرة بالية عفى عليها الزمن! ومن ثم فإن علينا أن نتجاوزها لنسأل عن غيرها، وليس ثمة ما يدعو بعد الآن لمعرفة الحقيقة (٣).

والواقع أن كلمة الحقيقة ظلت تحمل بالنسبة للإنسان مضموناً هائلاً، ولذا فقد كانت تثير النشوة فى القلوب وتدفعها إلى العمل والحركة!

أما القول بأن الحقيقة لا يمكن أن نعرفها أو هى مما لا يمكن معرفته Un-knowable فسوف نتعرض لتفنيده طوال عرضنا لتاريخ الفلسفة (٤) وإنما يكفى هنا أن نلاحظ أننا لو وافقنا على مثل هذا الزعم على نحو ما فعل رجل مثل (تينمان Tennemann)، فإن ذلك يعنى أنه ليس ثمة ما يدعو الإنسان إلى أن يرهق نفسه فى ميدان الفلسفة! فمادام كل رأى يزعم أنه وصل إلى الحقيقة يثبت كذبه، فما جدوى السعى، إذن، للكشف عن الحقيقة؟ وسوف نعرض بعد قليل لما يسمى بتفنيد المذاهب الفلسفية بعضها لبعض، أو لتقاربها بعضها مع بعض، ويكفى أن نقول هنا إننا لا نصل إلى الحقيقة إلا عن طريق المعرفة، والإنسان لا يعرف إلا عندما يفكر ويعمل عقله، لا عندما يقف ويمشى ويتحرك.. إلخ. أعنى أنه يصل إلى المعرفة من حيث هو (مفكر)

---

(١) إنجيل يوحنا: الإصحاح الثامن عشر آية ٣٧ - ٣٨.

(٢) إنجيل يوحنا: الإصحاح الثامن عشر آية ٣٩.

(٣) Hegel: "Philososphy of History", Vol. I,P.14.

(٤) راجع تفنيد هذه الفكرة فى كتابنا: (المنهج الجدلى عند هيجل) وقارن أيضاً ما يقوله ولترستيس فى كتابه (فلسفة هيجل) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٧٦ وما بعدها.

والمعرفة هنا هى بالطبع (معرفة الحقيقة)، وينبغى أن يكون واضحاً فى ذهننا أن الحقيقة لا يمكن معرفتها بإدراك مباشر سواء أكانت خارجية حسية، أم كانت تصورات عقلية، إنما نصل إليها بطريقة واحدة فقط هى: إعمال الفكر! [1].

٣ - عقم المعرفة الفلسفية

علينا الآن أن نناقش إحدى الأفكار السطحية الأخرى، وأعنى بها تلك الفكرة التى كثيراً ما روجها مؤرخو الفلسفة عندما ذهبوا إلى القول بأن تاريخ الفلسفة زاخر بالمذاهب والأفكار والنظريات المتعددة، حتى أن المرء ليصاب بالدوار إن هو أراد أن يختار بينها! أو هو، على أقل تقدير، يصاب بالحيرة والارتباك عندما يحاول أن يفضل رأياً على رأى آخر، أو ينتقى لنفسه مذهباً من بين تلك المذاهب المتراكمة، إذ لابد له أن يتساءل فى اضطراب: أى المذاهب ينبغى علىّ أن أقبل وأيها أرفض؟ أى النظريات ينبغى أن أترك وينبغى أن أعتنق؟! ماذا عساى أن أفعل وتاريخ الفلسفة زاخر بكل ألوان النظريات، والمذاهب، والآراء المتضاربة التى يفند بعضها بعضاً..؟ بل كثيراً ما يقال إنه بالغاً ما بلغ من سخف الفكرة التى قد تطرأ على ذهنك، فإنك لابد واجد من الفلاسفة من يدافع عنها!

ويستمر أصحاب هذه الفكرة فيقولون: صحيح أن هناك عقولاً عظيمة كثيرة ظهرت فى تاريخ الفلسفة لكنها، فيما يبدو، قد ضلت الطريق، وتاهت عن السبل المؤدية إلى الحقيقة، ودليلنا على ذلك أنها ما تفتأ تضرب بعضها بعضاً بعنف وقوة، يريد كل منهما أن يجهز على غيره! وهى فى أضعف الحالات يتناقض كل مذهب مع غيره من المذاهب الأخرى، وإذا كان يحدث لعقول بالغة القوة والعمق والنضج ولمفكرين على مثل هذا القدر من العبقرية والذكاء أن تختلف على هذا النحو بحيث تصبح المسافة بينها واسعة وبعيدة بعد ما بين القطبين، فكيف يمكن لى أنا القارئ المتواضع، أن أفصل بينها، وأن أحكم

---

(١) Hegel: History of Philososphy, Vol. I,P.14.

عليها؟ كيف يمكن أن أجرؤ فأقول: أصاب أفلاطون وأخطأ أرسطو، أو العكس، في الوقت الذي يلقب فيه أولهما (بالمفكر الإلهي)، وثانيهما (بالمعلم الأول)؟ أيمكن لي أنا أن أكون قاضياً وحكماً فيما اشتجر بين أفلاطون وأرسطو من خلاف؟! وإذا فعلت فمن ذا الذي يستمع إلى حكمي أو يعتد برأيي؟! [1].

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الفريق هي أن المعرفة الفلسفية التي نحصّلها من تاريخ الفلسفة عقيمة مجدبة ولا قيمة لها على الإطلاق! ولابد أن تتخذ من هذا العقم مبرراً لإهمال الفلسفة! بل وللبرهنة على عجزها عن بلوغ المعرفة الحقيقية.. فالإنسان في رأيهم لم يصل عن طريقها قط إلى معرفة يقينية!.

والواقع أن البرهان على أن الجهد الفلسفي عقيم مجدب إنما استمده أصحابه من نظرة سطحية إلى تاريخ الفلسفة، وما يستتبع هذه النظرة من نتائج: فتاريخ الفلسفة يبدو أمامها مسرحاً لأشد الآراء تبايناً، وأكثر المذاهب اختلافاً وتضارباً! فقد ظهرت فيه - بغير شك - فلسفات بالغة التنوع: جاءت كل فلسفة لتعارض الأخرى وتناقضها. وهكذا بدت هذه المذاهب متفرقة: كل منها يقوم بذاته مستقلاً عن غيره لايرتبط بالمذهب السابق ولا يمهد للمذهب اللاحق، وكيف يمكن لهذه المذاهب أن ترتبط، وكل منها يعارض الآخر ويناقضه؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح: «اتبعني، ودع الموتى يدفنون موتاهم» [2]. وهي العبارة التي ذكرها عندما استأذنه أحد تلاميذه أن يمضي إلى بيت ليدفن أباه أولاً ثم يعود فيتبعه [3]. وهم يقصدون بهذه العبرة أن كل مذهب يجعل شعاره (أنا أولاً) أو (أنا ثم الطوفان). أما المذاهب الأخرى فيجب وأدها! لكن بدلاً من عبارة السيد المسيح (اتبعني) لابد أن يقال هنا لكل

---

(١) Ibid.

(٢) إنجيل متى الإصحاح الثامن: ٢١- ٢٢.

(٣) (وقال له آخر من تلاميذه: يا سيد إئذن لي أن أمضي أولا وأدفن أبي، فقال له يسوع: اتبعني، ودع الموتى يدفنون موتاهم) إنجيل متى إصحاح ٨: ٢١- ٢٢.

إنسان: (اتبع نفسك) أعني تمسك بأفكارك واقتناعاتك الخاصة، وابق ثابتاً متمسكاً برأيك الخاص. ولماذا تعتنق رأياً جديداً؟ أليس كل رأى جديد سوف يتحول بدوره ليصبح رأياً قديماً؟ أليس الأجدى، إذن، أن يتوقف المرء عن معتقداته الخاصة؟ إذا آمن بمذهبٍ أن يبقى عليه ولايغيره؟ وهكذا تحول تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذه النظرة السطحية إلى ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا، وتفوح منه رائحة الجثث! فقد قتل كل مذهب أخاه، وقام بدفنه، بل لقد رغب بعضها عن عملية الدفن هذه، فتركت الجثث تنهشها بغاث الطير! أما إذا ظهرت فلسفة جديدة تباهى بشبابها، مفتونة بقوتها، مغرورة بجدتها فإن الناس يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة حنانيا [(١)]: (هو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب، وسيحملونك خارجاً) [(٢)]. أى ليس ثمة ما يدعو إلى كل هذا الغرور فسرعان ما تقضى نحبك على يد فلسفة جيدة آتية لا ريب فيها، إن الفلسفة التى سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً [(٣)].

---

(١) يذكر هيجل أنها كلمات بطرس الرسول (لحنانيا) وهو خطأ والصحيح ما أثبتناه. والخطأ ناجم عن أن هيجل كان يعتمد فى اقتباسه للكثير من النصوص على ذاكرته، وكثيراً ما تخونه الذاكرة فى التفصيلات الدقيقة فيذكر فحوى النص أو معناه العام– قارن مثلاً اقتباساته فى فلسفة الحق، وتعليق نوكس Knox ص ٢٩٩ Hegel's Philosophy of Right oxford,1942.

(٢) القصة التى اقتبس منها هيجل عبارة بطرس الرسول طويلة بعض الشئ ولكن لابد من روايتها لكى تفهم العبارة فى سياقها، فالأصل فيها كما يروى القصص الدينى أن: (أصحاب الحقول والبيوت كانوا يبيعونها ويأتون بأثمان المبيعات ويضعونها عند أرجل القديس بطرس فكان يوزع منها على المحتاجين) لكن رجلاً اسمه حنانيا وامرأته سفيرة باعا ملكاً واختلسا من ثمنه. أو عزَّ عليهما أن يقدماه كله إلى بطرس فقدم الرجل جزءاً منه فقط: «وأتى بجزء ووضعه عند أرجل الرسول. فقال بطرس: يا حنانيا لماذا ملأ الشيطان قلبك لتكذب على الروح القدس وتختلس من ثمن الحقل؟ أنت لم تكذب على الناس بل على الله. فلما سمع حنانيا هذا الكلام وقع ومات. وصار خوف عظيم على جميع الذين سمعوا بذلك . فنهض الأحداث ولفوه وحملوه خارجاً ودفنوه ثم حدث بعد مدة نحو ثلاث ساعات أن امرأته دخلت وليس لها خبر بما جرى. فأجابها بطرس قولى، أبهذا المقدار بعتما الحقل..؟ فقالت نعم بهذا المقدار، فقال لها بطرس ما بالكما اتفقتما على تجربة روح الرب. هو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجاً. فوقعت فى الحال عند رجليه وماتت. فدخل الشباب ووجدوها ميتة فحملوها خارجاً ودفنوها بجانب رجلها..» (أعمال الرسل والإصحاح الخامس١).

(٣) قارن: إمام عبد الفتاح إمام (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٩ وما بعدها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩م. وقارن أيضاً ما يقوله ستيس فى كتابه (فلسفة هيجل) ص ١٩ من ترجمتنا العربية لهذا الكتاب – دار نشر الثقافة – القاهرة عام ١٩٧٥.

والواقع أن آراء هذا الفريق، وإن كانت خاطئة، إلا أنها تستند في جانب منها إلى ما يحدث بالفعل في تاريخ الفلسفة، فكثيراً ما تشق فلسفة جديدة طريقها إلى الوجود مؤكدة أنها وحدها الحقيقة، وأن الفلسفات الأخرى التي سبقتها تخلو تماماً من كل قيمة، بل كثيراً ما تزعم أن هذه الفلسفات السابقة كانت تهذي ولا تقول إلا لغواً: ومن ثم فإن كل فلسفة تظهر تبرر ظهورها ووجودها بما تكشف عنه من نقائص وعيوب في الفلسفات الأخرى التي سبقتها إلى الوجود، وما أصاب المذاهب قبلها من جمود وقصور عن مواجهة المشكلات الجديدة، وما طرأ على هذه الفلسفات السابقة من ضمور واضمحلال، وبالتالي فإن هذه الفلسفة الجديدة قد أخذت على عاتقها هدم هذا الضلال، وسد الثغرات والمثالب، وبعث القوة والنشاط في تيار الفكر الخامد! ومن ثم فإنه في اللحظة التي ظهرت فيها هذه الفلسفة الجديدة، وعند هذه اللحظة فحسب، تم اكتشاف الفلسفة الحقة!

وإذا كان التاريخ قد شهد طوال أحقابه مذاهب متعددة وفلسفات متنوعة فإنه لا يمكن أن تكون كلها فلسفات حقيقية، إذ لا شك أن الحقيقة لابد أن تكون واحدة لا متعددة، ولا متنوعة، ولا متضاربة، ولا متعارضة! فلا يمكن أن تكون هناك حقيقتان متضاربان أو متناقضتين؛ لأن الحقيقة تتفق بالضرورة مع غيرها من الحقائق الأخرى، وبالتالي فليس هناك سوى حقيقة واحدة. والعقل يؤكد هذه القضية تأكيداً مطلقاً، والنتيجة بالطبع هي أنه لابد أن تكون هناك (فلسفة واحدة) فحسب هي التي يمكن أن نقول عنها إنها صادقة، ولما كانت الفلسفات متعددة ومتنوعة ومختلفة، كما سبق أن ذكرنا، فإننا لابد أن ننتهي إلى القول بأن جميع الفلسفات الأخرى هي بالضرورة خاطئة أو كاذبة. ومن هنا حرصت كل فلسفة تظهر على مدار التاريخ - أن تسارع وتقدم للناس كافة الضمانات والبراهين والأدلة على أنها: (الفلسفة الوحيدة الصحيحة)! أو أنها الفلسفة الحقة دون سواها.. [1].

---

(١) Hegel: History of Philosophy, Vol. I,P.14.

٤ - فلسفة واحدة:

كيف يمكن لنا أن نرد على هذا الفريق..؟! صحيح أنه كانت هناك، ولا تزال، مذاهب فلسفية، وفلسفات متنوعة ومختلفة طوال عصور التاريخ، لكن الأمر الذى نسيه أصحاب هذا الرأى، فيما يذكرنا هيجل، هو أن الحقيقة واحدة مع هذا التنوع، وأن العقل يؤكد ذلك أيضاً تأكيداً مطلقاً. وبالتالى فلابد أن تكون هناك فلسفة واحدة فحسب هى التى يمكن أن تكون صادقة وحقيقية بحيث تكون غيرها من الفلسفات المختلفة، بالنسبة لها، مذاهب خاطئة. ولقد رأينا أن كل مذهب يزعم، بقوة وثقة، أنه هو هذه الفلسفة الوحيدة الصحيحة.. [(١)].

ها هنا يعرض علينا هيجل نظريته فى هذا التضارب، أو التناقض بين المذاهب الفلسفية، فيقول: الواقع أن هناك صورة كلية هى الفلسفة بصفة عامة، وهى تتشكل فى تلك المذاهب المعروفة: مذهب أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وليبنتز، وكانط..إلخ. تماماً كالصورة الكلية للإنسان التى تتحقق فى أفراد البشر، وبالغاً ما بلغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها فإن هناك رابطة مشتركة تجمع بينها. وهى التى خولت لنا أن نطلق عليها كلمة واحدة هى الفلسفة أو نصفها جميعاً بأنها (فلسفة)!

ويمكن أن نشرح ذلك بما يقوله (وليم ولاس W. Wallace) عن فلسفة هيجل نفسه، يقول: (إن ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديداً، ولا هو مذهباً خاصاً، وإنما هو فلسفة كلية عامة Universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها، فخورة باتحدها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو» [(٢)].

فهناك، فى رأى هيجل، تيار فلسفى متصل ومتدفق يعبر عما يمكن أن

---

(١) Ibid.

(٢) William Wallace: Hegel's Philosophy of Mind, P.9.

نسميه بالفلسفة الكلية العامة، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها: (والباحث الذى يرفض القول بوجود صورة كلية، هى الفلسفةبصفة عامة تتحقق فى المذاهب الفلسفية الجزئية ويصر على معالجة هذه المذاهب الجزئية فرادى، يشبه ذلك المريض الذى ينصحه الأطباء بالإكثار من تناول الفاكهة، لكنه رفض أن يأكل ما قدم إليه من كمثرى، وعنب، وبرقوق، زاعماً أنها ليست فاكهة وإنما بعضها كمثرى، وبعضها الآخر عنب وبرقوق!) [١].

إننا ينبغى أن يكون لدينا نظرة أعمق إلى الدلالات التى يحملها هذا التنوع للمذاهب الفلسفية بحيث يظهر فى ضوء مختلف عن ذلك الضوء المعروف: ضوء التعارض بين الحقيقة والخطأ. أن تفسير مثل هذا التنوع سوف يكشف لنا عن مغزى تاريخ الفلسفة بأسره، وهو لن ينفى فحسب أضرار هذا التنوع، أو الأفكار الخاطئة عن إمكان وجود الفلسفة، لكنه سوف يبين لنا كذلك أن مثل هذا التنوع كان، ولا يزال، ضرورة مطلقة بالنسبة لوجود الفلسفة ذاتها. فضلاً عن ذلك فإن تفسير مثل هذا التنوع سوف يمكّننا من أن ندرك فى سهولة ويسر هدف الفلسفة الذى ليس شيئاً آخر سوى إدراك الحقيقة المطلقة. وفضلاً عن ذلك فإننا سوف نجد أنفسنا، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة، إنما ندرس الفلسفة ذاتها. فالمذاهب التى ظهرت طوال التاريخ الفلسفى ليست مغامرات فردية، ولا هى مجرد تجمع لأحداث عفوية، أو لمجموعة من الفرسان يذهب كل واحد منهم إلى أرض القتال بغير هدف واضح فى ذهنه، وبلا غرض معين ومحدد، ومن ثم ينتهى القتال دون أن يترك أدنى أثر يدل على وجود الفارس! - بل سوف نكتشف على العكس، أن هناك رابطة حقيقة فى نشاط الروح المفكر، وأن ما يحدث فى التاريخ هو شئ عقلى، وبهذا الإيمان بروح العالم علينا أن نلج محراب التاريخ بصفة عامة، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة. بحيث نضع فى ذهننا باستمرار أن الفلسفة فى تطورها ليست سوى (فكرة واحدة فى شمولها) فى جميع أجزائها الفردية، مثلها مثل الحياة الواحدة فى الكائن الحى: نبض

---

(١) Hegel: Encyclopedia of Philosophy (13) & Lectures on The Histery of Philosophy, Vol, I. P.18. وقارن أيضاً كتابنا (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٨ - ١٤٩.

واحد يخفق فى جميع الأعضاء، وتكون جميع الأعضاء ممثلة فيه، وإيقاعاتها تصدر عن فكرة واحدة.. وجميع هذه الجزئيات ليست إلا مرايا ونسخاً لهذه الحياة الواحدة التى لا يكون لها وجود فعلى إلا فى هذه الوحدة. وكيفياتها، واختلافاتها هى التعبير الوحيد عن الفكرة وعن الصورة التى تشملها. وعلى هذا النحو تكون الفكرة هى المركز، وهى أيضاً المحيط أو السطح الخارجى، مصدر الضوء الذى لا يأتى انتشاره من خارج ذاته، لكنه يكون خاضعاً ومحايثاً داخل ذاته. ومن هنا فهى فى آن واحد: نسق الضرورة الخاصة التى تعبر فى الوقت ذاته عن حريتها.. [1].

٥ - تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل:

إذا قلنا إن الحقيقة واحدة، وهى تتكشف طوال تاريخ الفلسفة، فقد يبدو أن هذا القول لا يزال شكلياً مجرداً أو يحتاج إلى توضيح أكثر وتحديد أدق. وها هنا يعرض علينا هيجل نظريته فى تطور تاريخ الفلسفة حيث يقول: «إن هذه الفلسفة هى بصفة عامة معرفة هذه الحقيقة الواحدة بوصفها النبع المباشر الذى يصدر عنه كل شئ آخر. غير أن هناك نقطة جوهرية علينا أن نضعها فى أذهاننا باستمرار: وهى أن هذه الحقيقة الواحدة ليست صلبة. وليست فكراً فارغاً، وإنما هى حقيقة متطورة ونامية. وهى فى تطورها ونموها إنما تتعين وتتحدد من داخل ذاتها، ومن ثم فان علينا أن نفهم فكرتين هامتين:

الأولى: هى فكرة التطور.

والثانية: هى فكرة العينية.

والواقع أننا نستطيع أن ندمج هاتين الفكرتين فى فكرة واحدة هى فكرة التطور: فمن جوهر الفكر ذاته أن يتطور: وهو من خلال تطوره يصل إلى إدراك شامل لذاته، أو يصبح على ما هو عليه بالفعل. وقد يبدو فى هذا القول

(١) Hegel: History of Philososphy, Vol. I, P.28.

تناقضاً، إذ يقال: إن الفكر هو بالفعل ما هو عليه. ولهذا فلابد أن نقول كلمة سريعة عن فكرة التطور، وهى الفكرة التى نألفها جميعاً فى حياتنا اليومية ونستخدمها بغير تحفظ. وإن كانت الأفكار المعروفة على هذا النحو تظل مجهولة للإنسان إلى أن يدرس الفلسفة، فيقف على معناها الدقيق، وعلى كل حال فإن المناقشة التفصيلية لتلك الفكرة إنما تنتمى إلى عالم المنطق» (١).

لكى نفهم التطور فإن علينا أن نميز بين الحالتين: الأولى وهى ما تسمى بالقوة Potentia، والثانية هى ما تسمى بالفعل Actus بلغة أرسطو «وأنا أسمى الحالة الأولى بالوجود فى ذاته، والحالة الثانية بالوجود للذاته أو التحقق الفعلى للوجود» (٢) فلو أننا قلنا على سبيل المثال:

إن الإنسان عاقل بالطبع، فإننا نعنى بذلك أنه يملك عقلاً بوصفه إنساناً، فهو يمتلك العقل والفهم والخيال والإرادة بالميلاد أو حتى وهو فى رحم أمه، غير أن ما يوجد (بالفعل) عند الطفل ليس هو العقل وإنما هو (إمكان) العقل، فهو لديه عقل كامن لم يظهر بعد، وذلك يساوى قولنا إنه لا يملك عقلاً بعد، فالعقل لم يوجد لديه حتى الآن ما دام لا يستطيع أن يسلك سلوكاً عاقلاً، لكن الطفل عندما ينمو ويشب ويصبح رجلاً يبدأ العقل فى الظهور ويتحقق بالفعل فى سلوك العاقل. ومعنى ذلك أن ما كان ضمنياً عند الإنسان فى بداية حياته قد أصبح الآن علنياً صريحاً، وبمعنى آخر يمكن أن نقول (الوجود فى ذاته An Sich) قد أصبح الآن (وجوداً للذاته Fur Sich) (٣).

ومعنى ذلك أن (ما هو فى ذاته) أو الوجود الضمنى لابد أن يصبح وجوداً علنياً، وتلك سنة التطور. وهى تنطبق أيضاً على تطور المذاهب الفلسفية، فما يكون ضمنياً فى بداية التاريخ الفلسفى لابد أن يتضح فى خطوات تالية، بحيث يصبح أكثر صراحة ووضوحاً.

---

(١) Ibid, P.20.

(٢) Ibid, P.20-21.

(٣) راجع شرح هذه المصطلحات فى كتابنا: (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٥٤ وما بعدها.

وتطور الإنسان نفسه يوضح هذه الفكرة، فما كان (وجوداً ضمنياً) فى بداية تاريخه لابد أن يصل إلى الوعى، وهكذا يصبح من أجل الإنسان، لكن ما تطور على هذا النحو وأصبح موضوعاً للإنسان هو نفسه ما كان عليه الإنسان فى ذاته. ومعنى ذلك أن الإنسان يمر بسلسلة من حلقات التطور يسميها هيجل (بالصيرورة الموضوعية). يكون فيها هذا الوجود الضمنى أولاً من أجل ذاته ثم يصبح فيها فى المرحلة الثانية لذاته: فالإنسان يكون أولاً وجوداً فى ذاته (قدرات، واستعدادات، وإمكانات مختلفة موجودة بالقوة) ثم يتحول إلى وجود من أجل ذاته، أعنى أنه يصبح مزدوجاً، لكنه لا يتحول إلى شئ آخر؛ لأن إمكاناته محفوظة، واستعدادته باقية وقدراته لم تتغير إلى شئ آخر. لكن كل هذه الأمور قد اتضحت وأصبحت صريحة علنية، فالإنسان، مثلاً، فكر، وهو يفكر فى مجموعة من الأفكار: «وبهذه الطريقة فإنه فى الفكر وحده يكون الفكر موضوعاً». أعنى يكون هذا الذات التى تفكر ويكون هو موضوع التفكير فى آن واحد؛ لأن العقل ينتج ما هو عقلى ويكون موضوعاً لذاته. وهذا الذى يسميه هيجل بالوعى الذاتى عند الإنسان Self- eonsciousness والذى يعرض له بالتفصيل فى كتابه الشهير (ظاهريات الروح).

ويركز هيجل تركيزاً واضحاً على فكرة التطور التى تعينه كثيراً على تفسير المسار الفلسفى طوال التاريخ، ولهذا فلا عجب أن نراه يعود مراراً إلى عرضها وتفسيرها، مؤكداً أن البداية البسيطة الساذجة المباشرة التى تبدو عادة مجردة هى التى تنمو، وتتطور، وتبرز ما فيها من إمكانات وعناصر، وهكذا نتصور التطور، فيما يقول، على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور، فما يوجد فى الشئ داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح، فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة جوانية أو داخلية (أو فى ذاتها) لكنها لا تظهر كشجرة بلوط وهى فى هذه الحالة إلا أمام التفكير الفلسفى الفاحص: فهذا التفكير هو الذى يرى شجرة البلوط (فى داخلها) ويعرف أنها شجرة بلوط بالنسبة لنا، أى بالنسبة لأولئك الذين ينفذ تفكيرهم إلى ما هو كامن بداخلها. ومن ثم فهى

شجرة بلوط بالنسبة لنا، ولكنها ليست بالنسبة لنفسها، حين تنمو وتصبح شجرة بلوط بالفعل. وواضح من ذلك أن مذهب هيجل، كمذهب أرسطو من قبل، هو مذهب تطوري، فكل منهما مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور وهو: أن التطور لا يعنى انبثاق شئ جديد كل الجدة، وإنما يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بينما يرى هيجل أنه انتقال من الضمنى إلى العلنى أو الصريح[1].

ماهو ضمنى أو كامن أو مستتر يتحول، إذن، إلى العلنى الصريح ويظهر إلى الوجود، ولا شك أنه يطرأ عليه عدة تغيرات وتحولات، ولكنه مع ذلك يظل هو هو نفسه طوال العملية، أعنى يظل مسيطراً بخصائصه الجوهرية البارزة طوال مسار التطور كله؛ فهو لا يفقد شيئاً قط من سماته الأساسية: فالنبات، مثلاً، لا يفقد نفسه أثناء عملية التطور، فهو يبدأ من البذرة لكن كل ما يظهر أثناء العملية كان خبيئاً فى هذه البداية. ومبدأ التطور يعنى أيضاً أن البذرة لا يمكن أن تظل ضمنية فقط، أو موجودة بالقوة، أو فى ذاتها فحسب، ولكنها تضطر إلى الظهورإلى الوجود الفعلى، أعنى أنها تضطر إلى التطور، وما يدفعها إلى التطور هو التناقض الكامن فى وجودها الضمنى البحت، ومع ذلك عدم الرغبة فى أن تظل على هذا النحو، لكن هذا الظهور يستهدف غاية وهى الثمرة، أو إنتاج البذرة الذى يسبب العودة إلى الحالة الأولى. فالبذرة سوف تنتج نفسها فى نهاية المطاف وتظهر ما هو محتوى بداخلها، حتى أنها عندئذ قد تعود إلى نفسها مرة أخرى لتجدد الوحدة التى بدأت منها [2].

وكما تتم عملية التطور فى النبات فإنها تتم فى عالم الروح، وتكون أساسية فيه. والروح هى الضد المباشر للمادة، وكما أن ماهية المادة الثقل والجاذبية، فإن ماهية الروح هى الحرية، ومن ثم فالروح حرة ولكنها فى البداية تكون فى ذاتها، أعنى: تكون حرية ضمنية، ويمثل تاريخ الفلسفة المسار الفكرى الذى تكافح

---

(١) و. ت. ستيس (فلسفة هيجل) ص ٤٨ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٥.

(٢) Hegel: History of Philososphy, Vol. I,p.22.

فيه الروح لكى تصل إلى الوعى بذاتها، أعنى: لكى تكون حرة بالفعل. فالروح لكى تكون حرة أصيلة فإن عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أعنى أنها لابد أن تكون هى الذات والموضوع فى آن واحد، أن تكون العارف والمعروف فى وقت واحد، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتى، أو الوعى الذى يعى نفسه حينما يدرك العالم الخارجى، وليس تاريخ العلم سوى صراع من جانب الروح لكى تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعى الذاتى [1] ووصول الروح إلى ذاته يمكن أن يوصف بأنه الغاية العليا التى تسعى إليها، فتلك وحدها ولا شىء سواها هى الغاية التى يرغب فى الوصول إليها، وجميع الأعمال وكل الأنشطة التى تقوم بها الروح فى الزمان إنما هى كفاح وصراع بغية أن تعرف نفسها وأن تجعل من نفسها، موضوعية، وأن تعثر على ذاتها وأن تكون من أجل ذاتها، لقد اغتربت وانقسمت حتى تكون قادرة على أن تجد نفسها وأن تعود إلى ذاتها، وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الروح بلوغ حريتها، ذلك لأن ما يكون حراً هو ما لا يترتبط وما لا يعتمد على الآخر.

والفكر هو الذى يُمَكِّن الروح من بلوغ مرحلة الحرية هذه: ففى الإدراك الحسى، مثلاً، وكذلك فى مرحلة الوجدان، أجد نفسى محصوراً مقيداً ولست حراً. فأنا لا أكون حراً إلا حين يصبح لدىّ وعى بوجدانى هذا. وللإنسان غايات جزئية واهتمامات ومصالح خاصة، وهو لا يكون حراً حقاً إلا إذا كانت هذه الأمور له هو، أى ملكه هو، لأن هذه الغايات تتضمن دائماً (آخر)، وذلك مثل الرغبة، والدافع .. إلخ، وليست هذ هى الإنسان.

أما الفكر فهو وحده الذى يختفى فيه كل عنصر غريب، وتكون فيه الروح حرة حريةً مطلقة.. وهو ما نعبر عنه بالفلسفة [2].

والواقع أن نشاط العقل أو الروح Mind هو أن يعرف نفسه، فأنا موجود بطريقة مباشرة، لكن وجودى على هذا النحو ليس إلا بوصفى كائناً حياً. أما

---

(١) (محاضرات فى فلسفة التاريخ) الجزء الأول ص ٣٤ وما بعدها ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤.

(٢) Hegel: History of Philososphy, Vol. I,P.23.

بوصفي موجوداً عاقلاً فأنا موجود بمقدار ما أعرف نفسي. لقد كتب على معبد دلفي تلك العبارة الشهيرة (أيها الإنسان اعرف نفسك) وهي الأمر المطلق الذى يعبر عن العقل في طابعه الجوهري. لكن الوعي يتضمن أن أكون موضوعاً لذاتي لكي أكون من أجل ذاتي. وهكذا تظهر هذه القسمة الكلية: فيقيم العقل أو الروح، وجوده خارجاً عن ذاته. أعني أنه يضع نفسه في تخارج، وإحدى صور التخارج هي: الزمان. فالوجود في الزمان هو لحظة جوهرية في تطور الفكرة الفلسفية بوصفها فكرة عينية، وهو ما نسميه بتطور الفلسفات المختلفة في الزمان(١).

٦ - من المجرد . . إلى العينى

من الآراء المبتسرة، والشائعة في الوقت نفسه، فيما يقول هيجل الرأى الذى يقول إن الفلسفة لا تبحث إلا مع المجردات وحدها، ومع العموميات الفارغة فحسب، وذلك يعني أن الإدراك الحسي، والوعي الذاتي التجريبي، والغريزة الطبيعية، ومشاعر الحياة اليومية، إنما تقع في الضفة المقابلة للفلسفة، لأنها تمثل منطقة العيني، وهذه الفكرة ظاهرة البطلان. لكن ذلك لا يمكن أن يفهم إلا إذا فهمنا ما يقصده هيجل بالمجرد والعيني، وهما مصطلحان يختلفان عنده عن معناهما الشائع. فالتجريد عند هيجل يعني التركيز على جانب، أو عنصر من الموضوع وعزله عن بقية العناصر وهو يتفق مع اسبنوزا Spinoza في القول بأن الأفكار المجردة هي الأفكار التي عُزلت من سياقها المناسب، وأن التجريد هو الخطر الرئيسي على التفكير. فيما يقول (مايرز H.A. Myers) (٢) . ومن هنا أمكن أن نقول إن الناس في حياتهم اليومية يمارسون أعظم ألوان التجريد؛ لأنهم لا يركزون إلا على جانب واحد فقط من جوانب الواقع الحي متعدد الزوايا، والعيني عنده: ليس هو الحسي أو المشخص كما يفهم عادة من هذا

---

(١) Ibid, P.32.

(٢) H. A. Myers: Spinoza -Hegel Paradox (Preface) Cornell University Press,1944.

اللفظ، لكنه ما يتضمن عناصر متعددة، فهو غنى فى مضمونه.

ولهذا كانت المذاهب الأولى فى الفلسفة تعبر عن تجريدات، فى حين أن المذاهب الأخيرة تمثل فكراً عينياً يضم الأفكار الأساسية فى المذاهب السابقة. يقول: (الفلسفة تقع فى نطاق الفكر، ولهذا فإن عليها أن تبحث وربما كان مضمونها مجرداً، لكنه كذلك من حيث الشكل فقط؛ لأن الفكرة فى ذاتها عينية كما أنها عبارة عن وحدة بين تعينات مختلفة. وها هنا تختلف معرفة العقل عن معرفة الفهم [1]. ومن هنا أيضاً نجد أن مهمة الفلسفة بوصفها معرفتعقلية معارضة للفهم هى أن تبين أن الحقيقة أو الفكرة لا تتألف من عموميات فارغة، لكنها هى الكلى الذى يشمل فى جوفه الجزئى ولا ينفصل عن الفردى. ومعنى ذلك أن الحقيقة عندما تكون مجردة فلابد أن تكون غير حقيقية، أعنى: باطلاً خداعاً.

والعقل البشرى السليم يسير نحو ما هو عينى، أما فكر الفهم فهو يظهر فى بادية الطريق، ويكون مجرداً، ويركز على عمليات التجريد التى هى بالفعل مهمته الرئيسية: الفصل بين جوانب الشئ والتركيز على كل جانب على حدة، واعتبار العنصر الواحد مستقلاً عن غيره من العناصر، والتى لا يكون له وجود بدونها.. ثم إذا سرنا قليلاً اتضح لنا شيئاً فشيئاً أن عملية التجريد هذه ليست حقيقة، ولكنها زائفة ولابد من أن تُصَحَّح بعد ذلك بواسطة العقل أو الفكر النظرى الذى يقودنا إلى المعرفة العقلية الحقيقية وهى نفسها المعرفة الفلسفية.. ومن هنا كانت الفلسفة هى أكثر ألوان المعارف معارضة للتجريد والانفصال والعزلة وأحادية الجانب؛ لأنها تقود الإنسان، على العكس، نحو العينى [2].

---

(١) يقصد هيجل بالفهم Verstanf تلك المرحلة من تطور الروح التى تنظر فيها الروح إلى الأضداد على أن تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة، ويقصد بالعقل Vernunft تلك المرحلة من تطور الروح التى يظهر فيها قانون التوحيد بين الأضداد. قارن (ستيس) (فلسفة هيجل) ص ١٥٥.

(٢) Hegel: History of Philososphy, Vol. I,P.25.

وتعاقب المذاهب الفلسفية طوال التاريخ يكشف لنا عن أن سير التاريخ الفلسفى يتجه من المجرد إلى العينى. فهو يبدأ بالفلسفات المجردة: «لأن الفلسفة تبدأ أولاً بأن تكون ضمنية مباشرة، مجردة وعامة، فهى لم تتقدم بعد، ولم تتطور، ولم تظهر، أما الفلسفة الأكثر غنى والأكثر عينية فهى تأتى فيما بعد. والفلسفة الأولى هى الأفقر من حيث التعينات، أعنى من حيث ما يكمن بداخلها من أفكار فلسفية ثم تظهر الفلسفات الأكثر غنى بعد ذلك. وقد يبدو أن هذا السير هو عكس الانطباع الذى يكون لدى المرء فى بداية الأمر، غير أن الأفكار الفلسفية هى فى العادة ما يضاد مباشرة الأفكار الشائعة» [1].

والواقع أن تطور المذاهب الفلسفية فى التاريخ، يقابل ويوازى من الناحية الميتافيزيقية الخالصة تطور المقولات فى المنطق؛ ذلك لأن كل مقولة من مقولات منطق هيجل تلخص مذهباً فلسفياً معيناً، وتعبر بذلك عما وصل إليه الفكر الفلسفى فى مرحلة تاريخية معينة.

ومن هنا فإن المنطق، فيما يرى هيجل، يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الإيلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود. وهى أول مقولة فى سلم المقولات، وهى فى نفس الوقت أكثرها تجريداً وفقراً. ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم. وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم. وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة من المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً لمقولة أعلى - حتى تصل هذه السلسلة إلى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة - وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل! ومعنى ذلك أن الطريقة الجدلية التى يسير عليها تاريخ الفلسفة لا تضيف شيئاً جديداً؛ لأن الدور الذى تقوم به بالنسبة لتاريخ

(١) إمام عبد الفتاح إمام: (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٩.

الفلسفة، أن تبرز للعيان ما سبق أن قالته العصور الماضية كلها عن الفكر[1].

٧ - تطور المذاهب الفلسفية

ومعنى ذلك أن الفلسفات الأولى المبكرة هى أكثر الفلسفات تجريداً وفقراً.. وهذا يتفق مع الأسس العامة للمذهب الهيجلى الذى يرى أن كل مرحلة أولى لابد أن تتسم بهذه الخصائص - ففى هذه الفلسفات أقل تعين للفكر وفيها عموميات (أى أفكار عامة أو مقولات) لم تتحقق بعد. ولابد أن يكون ذلك واضحاً أمام ذهن مؤرخ الفلسفة حتى لايطلب من الفلسفات الدقيقة أكثر مما يكون فى استطاعتها أن تعطيه، أو أن يحمّلها ما لا طاقة لها به. ومن هنا فإننا ينبغى ألا نطلب من هذه الفلسفات أى تحديدات، أو تعينات فكرية، أو مقولات [2]. لا يمكن أن تظهر إلا مع ظهور وعىٍ أعمق أو تطور أبعد للروح. فمن السخف أن نفعل، كما فعل بعض المؤرخين، فنتساءل عما إذا كان يمكن أن توصف فلسفة (طاليس) بالتأليه أو الإلحاد..! وهل أثبت طاليس وجود إله مشخص، أم أنه قرر فحسب وجوداً كلياً غير مشخص..؟ «لأن هذا السؤال يتعلق هنا بنسبة الذاتية إلى فكرة أعلى، أى تصور شخصية لله.. ومثل هذه الشخصية على نحو ما نفهمها الأن هى أكثر غنى وأكثر تركيزاً (مما جاء فى فلسفة طاليس) ومن ثم تمثل فكرة متأخرة، ومعنى ذلك أنه ينبغى ألا نبحث عنها فى العصور الأولى المبكرة.. ولو أننا استخدمنا أفكارنا الخاصة بحيث نحكم عن طريقها على هذه التصورات العميقة، لحكمنا بغير شك على الفلسفات القديمة بأنها إلحادية.. غير أن مثل هذا الحكم لابد أن يكون باطلاً كذلك؛ لأن الأفكار كأفكار، لم يكن فى استطاعتها فى البداية أن تصل إلى التطور الذى وصلنا إليه [3]. فلا شك أننا الآن نصوغ مفاهيم الإلحاد والإيمان

---

(١) قارن المرجع السابق نفسه ص ١٣٥ - ١٥٠.

(٢) Hegel: Op. cit. P.41.

(٣) Hegel: Op. cit. P.41.

نتيجة لتطور طويل فى الفكر الدينى، والفكر الفلسفى على السواء، وهو أمر لم يكن قائماً فى العصور الفلسفية الأولى، ولاسيما فى بداية التفلسف على نحو ما هو عليه عند رجل مثل طاليس.

وإذا كان تطور الفلسفة يسير من المجرد إلى العينى بحيث تكون المذاهب الفلسفية الأولى أكثر تجريداً وفقراً، والمذاهب اللاحقة أكثر تحديداً وغنى وعينية. فإنه ينتج عن ذلك أن تكون المذاهب المتأخرة: «تعبر عن انغماس أبعد فى الفكرة الشاملة ذاتها، وإدراك أكمل للفكرة الشاملة نفسها.» على حد تعبير هيجل [1]. ومعنى ذلك أن آخر المذاهب الفلسفية هى أكثرها تطوراً وأكثرها غنى وعمقاً. فهى تجمع فى جوفها العناصر الأساسية فى جميع المذاهب السابقة، وما قد نظن، لأول وهلة، أنه انقضى وزال نجده باقياً ومحفوظاً فى داخل هذه الفلسفة، ومعنى ذلك أن هذه الفلسفة الأخيرة هى مرآة ينعكس عليها تاريخ الفلسفة بأسره [2].

وإذا كانت الفلسفة الأولى هى أكثر الفلسفات تجريداً، لأنها الأصل؛ ولأنها لم تخط بعد أية خطوة إلى الأمام، فإن هذه الفلسفة الأخيرة هى أكثر الفلسفات عينية؛ لأنها القمة التى يصل إليها تطور هذه الفلسفات: (ونحن لا نقول ذلك، كما قد يبدو لأول وهلة، انطلاقاً من نعرة خاصة أو تفاخر بفلسفة عصرنا؛ وإنما لأن طبيعة العملية كلها أن تكون الفلسفة الأكثر تطوراً فى العصر التالى هى بالفعل نتيجة لسير العقل المفكر فى العصور السابقة، وأنها فى تقدمها من الفلسفات الأولى لا تبدأ من ذاتها أو لا تكون فى حالة عزلة، وهذا يجعلنا لا نتردد فى القول بأن الفكرة الشاملة على نحو ما تدركها وتعبر عنها الفلسفات الأخيرة هى أكثر تطوراً، وأكثر عمقاً، وأكثر غنى [3].

ومثل هذه النظرة إلى الفلسفة وتاريخها لا تعلى من شأن الحاضر إلا من

---

(1) Ibid, P.42.

(2) Ibid.

(3) دكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه (ربيع الفكر اليونانى) ص ٦.

حيث إنه القمة التى يصل إليها التطور الماضى، ومن ثم فهى تجنبنا النظرة المجحفة إلى المذاهب الماضية، والتى نرى أن هذه المذاهب لا أمل فيها ولا رجاء، وليس فى دراستها نفع؛ لذا فإن علينا أن نبدأ من الحاضر ونبنى كل شئ من جديد، وتلك هى نظرة رجل مثل ديكارت الذى ينادي بأنه إذا كان لابد من قيام فلسفة، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضى عرض الحائط، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون، أو على حد تعبيره، أن نتحلل من كل الأفكار التى ورثناها، وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفى، ثم نجد مفكراً آخر مثل إمرسون Eemrson يعبر عن نفس هذا الرأى فيقول على لسان الطبيعة (أيها الإنسان إن العالم أمامك جديد، وهو جديد فى كل لحظة، فلا تتعلق بشئ مما عرفته فى الماضى، بل عليك أن تبدأ كل شىء من جديد). ولكن ديكارت ، وإمرسون وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين يخطئون حين يأخذون بهذه النظرة المجحفة إلى تراث الأقدمين؛ لأن ديكارت نفسه لم يقم مذهبه إلا على أساس ما قدمته المذاهب السابقة [1].

والنظرة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة سوف تمنعنا كذلك من أن ننحو باللائمة على المذاهب القديمة حين لا نعثر فيها على أفكار معينة لم يكن فى استطاعة الجو الثقافى الذى ظهرت فيه أن يعمل على إنضاجها، كما سبق أن أشرنا منذ قليل، وهى تمنعنا كذلك من أن نحمل الفلسفات القديمة أكثر مما تحتمل، فنعزو إليها أفكاراً لم تخطر لها على بال؛ وهكذا تنشأ الأخطاء عند معظم مؤرخى الفلسفة حين ينسبون لفيلسوف ما، عدداً من القضايا الميتافيزيقية لم يكن هو نفسه يعرف عنها شيئاً، ولا نجد لها أدنى أثر فى التاريخ - وعلى سبيل المثال ففى كتاب تاريخ الفلسفة الذى ألفه (بروكر Brucker) نجد قائمة بثلاثين، أو أربعين، أو مائة نظرية مقتبسة من طاليس وآخرين دون أن يكون فى استطاعتنا أن نتعقب أية فكرة منها ونردها إلى مصدرها الأصلى عند واحد من هؤلاء الفلاسفة، وعلى هذا النحو نجد (بروكر) ينسب إلى طاليس قوله: (لاشئ

(١) Ibid, P.39.

يخرج من لاشئ Ex Nihilo Nihil Fit أو إنك لا تستطيع أن تخرج شيئاً من لاشيء أو أن تستخرج من شيء ما ليس موجوداً فيه. ولقد استنتج (بروكر) ذلك من قول طاليس (إن الماء خالد أو أبدى) ثم واصل استنتاجاته فذهب إلى أنه مادام الأمر كذلك، فلابد أن يدرج طاليس ضمن الفلاسفة الذين انكروا الخلق من العدم، وهو موضوع كان طاليس - على الأقل من الناحية التاريخية - يجهله جهلاً تاماً.

وفى استطاعتنا أيضاً أن نأخذ الأستاذ (ريت Ritte) مثلاً آخر لهذا المنهج، رغم أنه كتب كتابه (تاريخ الفلسفة الأيونية) بعناية وكان بصفة عامة حذراً وحريصاً ألا يدخل أفكاراً أجنبية أو غريبة عن فكر الفيلسوف - فإنه رغم ذلك كله قد عزا إلى طاليس أكثر مما هو موجود فى تاريخ الفلسفة! فهو يقول: (وعلى ذلك فإننا لابد أن ننظر إلى فكرة الطبيعة عند طاليس على أنها دينامية من حيث المبدأ؛ ذلك لأن طاليس ينظر إلى العالم على أنه حيوان حى شامل لكل شيء، وقد تطور من جرثومة، شأنه شأن جميع الحيوانات الأخرى، وهذه الجرثومة، إما الرطوبة أو الماء كما هو الحال فى جميع الحيوانات الأخرى. وعلى ذلك فإن الفكرة الأساسية عند طاليس هى أن العالم كله حى متطور من جرثومة، وأنه استمر فى الحياة كما يفعل الحيوان عن طريق التغذية التى تناسب طبيعته، وتلك أقوال تختلف تمام الاختلاف عما يقوله أرسطو عن فلسفة طاليس! إننا ينبغى ألا نجعل الفلسفة القديمة بمثل هذه الاستنتاجات، شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف عما كانت عليه فى الأصل[(١)].

إن هذا المنهج الغريب الذى يأخذ به (بروكر) و(ريتر) وغيرهما يؤدى بنا إلى أن نشكل نحن فلسفة القدامى على نحو ما نشتهى، بحيث تجىء تلك الفلسفات معبرة عن صورة من تفكيرنا الخالص!

إن تقدم التطور يعنى ظهور فلسفة معينة فى عصر معين ذى ثقافة معينة، وبالتالى ظهور تحديدات فكرية معينة، ويعنى أيضاً أن الفكرة الشاملة

(١) Hegel: History of Philososphy, Vol. I,P.44.

قد وصلت إلى مرحلة معينة، وأن الوعى قد تطور إلى درجة جزئية خاصة. وعلى تاريخ الفلسفة أن يدرس مثل هذا التطور لظهور الفكر وتقدم الوعى. ومن هنا فإن علينا أن نلتزم الدقة فى استخدام الكلمات والبحث عن الأفكار. ذلك لأن استخدام (تحديدات فكرية) أو مقولات أكثر تطوراً لا تنتمى إلى وعى الفيلسوف هو إقحام أفكار متأخرة على تطور الفلسفة، وهو خطأ يقع فيه مؤرخ الفلسفة فى كثير من الأحيان. ولذلك فقد قرر أرسطو أن طاليس حدد مبدأ كل شئ بأنه (الماء) لكن (انكسماندر) تلميذه هو أول من استخدم كلمة (المبدأ)، ومعنى ذلك أن طاليس لم يكن لديه علم بهذه الفكرة على الإطلاق، لكنه نظر إلى المبدأ على أنه بداية فى الزمان، لا على أنه مبدأ أساسى، فطاليس لم يدخل فكرة السبب فى فلسفته، وحتى ذلك الحين فلا يزال السبب الأول يمثل فكرة أكثر تطوراً وتقدماً، وأبعد تحديداً، وهناك أمم بأسرها لم يكن لديها فكرة عن تصور السبب على الإطلاق؛ لأنه يتضمن خطوة عظمى على درب التطور [1].

وكما هى الحال فى النسق المنطقى للفكر فإن كل صورة من صور الفكر لها مكانها الذى فيه وحده تكون كافية، وهذه الصورة تصبح عن طريق التطور التقدمى المستمر، عنصراً ثانوياً، وتلك هى الحال نفسها فى تاريخ الفلسفة: فكل مذهب يكون له مغزاه العميق عندما ندرجه فى سياق التطور التاريخى ككل، بحيث يبدو حلقة فى سلسلة التقدم المستمر تمثل مرحلة جزئية فى تطور العملية كلها، ولها مكانها المحدد حيث تكون لها قيمتها الحقيقية ومغزاها العميق. ويمكن أن نتصور طابعها الخاص تصوراً حقيقياً طبقاً لهذا التحديد، ولابد أن ننظر إليها من هذا المنظور وحده إن أردنا أن نحكم عليها حكماً عادلاً، وعندئذ لا نطلب من أية فلسفة شيئاً، ولا نتوقع منها شيئاً، أكثر مما قدمته بالفعل، ولا ينبغى أن نبحث عن الإشباع التام أو الرضا الكامل؛ لأن ذلك لا يمكن أن يتم إلا فى تطور للمعرفة أكثر اكتمالاً. إذ ينبغى علينا ألا نتوقع

(١) Ibid.

أن نجد الإجابة على تساؤلات وعينا الحاضر واهتمامات عالمنا المعاصر وقد قدمها إلينا الفلاسفة القدامى! إن مثل هذه الأسئلة تفرض مقدماً تطوراً معيناً فى الفكر، ومن ثم فكل فلسفة تنتمى إلى عصرها الخاص، وهى محصورة بداخله، محدودة بحدوده. وهذا يعنى أنها تجلى لمرحلة جزئية من التطور.

إن الفرد هو إنتاج مجتمعه وعالمه، تتجلى فيه صورته فى تكوينه وصفاته، وهو لا يستطيع أن يهرب من عصره أكثر مما يستطيع أن يهرب من جلده [(١)]. إنه ينتمى إلى عالم عقلى كلى واحد هو الذى يشكل جوهره ووجوده الخاص.. فكيف يمكن له أن يهرب منه..؟ إنه نفس العقل الكلى الذى تعبر عنه الفلسفة عن طريق الفكر، فالفلسفة هى فكر العقل الكلى ذاته، ومن ثم فهى مضمونه الجوهرى. وكل فلسفة هى عصرها الخاص، حلقة فى السلسلة كلها: سلسلة التطور الروحى، وبالتالى ففى استطاعتنا أن نجد فيها إشباعاً للاهتمامات التى تنتمى إلى هذا العصر الجزئى المعين [(٢)].

وعلى هذا الأساس فإن الفلسفات الأولى لا تشبع العقل الذى تسيطر عليه تصورات أكثر عمقاً؛ لأن ما يبحث عنه العقل فى الفلسفة فى هذه الحالة هو هذا التصور العميق الذى لا يشكل مضمونها بعد، ومن هنا فإذا كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلسفات حية دائماً وحاضرة باستمرار، فهى كذلك فى مبادئ هذه الفلسفات، لكننا لا نستطيع أن نظل قانعين بهاتين الفلسفتين كما أنه لا يمكن إحياؤهما!

ولهذا فلا يمكن أن يوجد بيننا اليوم: أفلاطونيون، أو أرسطيون، أو رواقيون، أو أبيقوريون.. إلخ. لأن محاولة إحياء هذه الفلسفات ليست سوى ردة إلى الوراء إلى مراحل أولى. أعنى أن تعود بعقلك الذى يحمل ثقافة أكثر

---

(١) قارن عرض هيجل لهذه الفكرة نفسها فى كتابه (فلسفة الحق) حيث يقول: (إن كل واحد منا هو ابن عصره وربيب زمانه، والفلسفة هى عصرها ملخصاً فى الفكر).

The Philosophy of Right P.11.

Eng. Trans. By T.M. Knox, London1942.

(٢) Hegel: History of Philosophy, Vol. I,P.45.

عمقاً القهقرى إلى تلك المراحل الأولى. ولا يمكن أن يحدث ذلك، بل لابد أن يكون أمراً مستحيلاً، وحماقة كبرى مثلها مثل رجل راح يبدد طاقاته فى محاولة الارتداد إلى مرحلة الشباب! أو مثل الشاب الذى يجهد نفسه لكى يرتد صبياً! فى الوقت الذى يكون فيه: الرجل والشاب والطفل جميعاً عبارة عن شخص واحد! صحيح أنه حدثت محاولات كثيرة طوال التاريخ لإحياء الفلسفات القديمة من أفلاطونية وأرسطية.. إلخ حتى أن (جاسندى) حاول إحياء الأبيقورية، فى العصور الحديثة، فدرس فلسفة الطبيعة على طريقة الأبيقوريين - بيد أنها كانت محاولة فاشلة؛ لأنها أسقطت من حسابها عامل التطور، وضربت صفحاً عن ثقافة العصر! إن ما يسمى بفترات (الإحياء) فى التاريخ ليست سوى فترات انتقال نتعلم فيها الصور المتضمنة فى الفلسفات الماضية، ونعرف من خلالها الخطوات الضرورية على درب التطور.

وعندما دعيت الفلسفة الحديثة بنفس الطريقة إلى الارتداد إلى نقطة بداية فى الفلسفة القديمة (لاسيما عند أفلاطون) لم يكن ذلك سوى دعوة لا معقولة، مثلها مثل رجل يطلب من مجموعة من المتدينين فى المجتمع الحديث أن يعودوا «القهقرى» إلى العادات والأفكار التى كان يعتنقها الرجل البدائى فى غابات أمريكا الشمالية! إن عودة العقل المتطور الغنى إلى بساطة بدائية من هذا القبيل هى عودة إلى التجريد، أو إلى الفكر المجرد الفقير الفارغ، وينبغى أن ننظر إليها على أنها قرار مصدره عدم القدرة على التمتع بالمادة الغنية للتطور الموجودة أمامه والتى تتطلب السيطرة عليها، والتمكن من فهمها فى أعماق ذاتها عن طريق الفكر، إنها سعى للبحث عن ملاذ من المشكلات والصعوبات القائمة؛ فيهرب إلى الجدب والعقم [1].

(١) Ibid P.47-48.

٨ - نتائج التصور الهيجلى:

يرى هيجل أن هناك مجموعة من النتائج تترتب على تصوره السابق لتاريخ الفلسفة يمكن أن نوجز أهمها فيما يلى:

أولاً - النتيجة الأولى التى تنتج عما سبق أن ذكرناه فى هذه الدراسة هى أن تاريخ الفلسفة كل مُتصل الحلقات، تدفعه ضرورة داخلية، وهو تقدم عقلى تختفى فيه العرضية. فتاريخ الفلسفة محدد تحديداً مطلقاً كتحديد الأفكار الشاملة تماماً، والقوة الدافعة لهذا التاريخ هى الجدل الداخلى لصور المذاهب الفلسفية: (لأن الفكرة الداخلية تلغى هذه الصور المتناهية).

ثانياً - النتيجة الثانية أن كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية؛ فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تجدها عناصر إيجابية فى كل واحد. وعلينا أن نفرق بين المبدأ الجزئى لهذه الفلسفات وبين التحقق الفعلى لهذا المبدأ من خلال الخارطة الكلية: فالمبادئ باقية، وآخر فلسفة هى نتيجة لكل الفلسفات السابقة، ومن هنا فلا توجد فلسفة قد تم دحضها وتفنيدها؛ لأن ما يدحض ويفند ليس هو مبدأ الفلسفة، وإنما ينصب التفنيد على القول بأن المبدأ ليس له طابع نهائى ومطلق، فالفلسفة الذرية، مثلاً، قد أثبتت أن الذرة هى الوجود المطلق، وأنها وحدة لا تقبل القسمة وهى أيضاً الفرد، أو الذات. ودحضت هذه النظرية ولم يعد هناك (ذريين) لكن لا يزال المبدأ قائماً ففى استطاعتك أن تقول إن العقل وحدة أو ذرة. لكن هذا الوصف لا يعنى سوى أنك تنسب إليه طابعاً عميقاً يعجز عن التعبير عن أى شئ عميق فيه. صحيح أن المبدأ الذرى لا يزال قائماً، لكنه الآن لم يعد هو المبدأ المطلق. ومثل هذا التناقض يظهر فى كل تطور: فنمو الشجرة يعنى سلب البذرة، ونمو الزهرة سلب للأوراق، فهى تعلن أن هذه الأوراق، ليست هى الصورة الحقيقية لوجود الشجرة، ثم تجىء الثمرة فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات، ومع ذلك فلم يكن فى استطاعة أى منها أن يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة. ومن هنا فإننا ننظر إلى تاريخ الفلسفة نظرة

مزدوجة تتضمن جانباً إيجابياً وآخر سلبياً فى آن واحد [١].

ثالثاً - كل مبدأ من مبادىء الفلسفات المختلفة قد ساد فترة معينة من الزمان، وحين نفسر نسق العالم كله من خلال هذه الصورة الخاصة، فإن هذا التفسير يسمى فى هذه الحالة مذهباً فلسفياً، ولابد بالطبع من دراسة هذا المذهب، غير أنه ما دام المبدأ الذى يقوم عليه هذا المذهب هو نفسه مبدأ مجرد فإنه - لهذا السبب - لن يكفى لكى يشمل الصورة التى تنتمى إلى تصورنا للعالم. فالمبادئ الديكارتية على سبيل المثال تصلح تماماً للتطبيق على الآليات، ولكنها لا تصلح لشئ غير ذلك، فتفسيرها لبقية الموجودات فى العالم: كالنبات والحيوان..إلخ. تفسير غير مقنع، وبالتالى غير كافٍ [٢]!

رابعاً - ينتج من ذلك أيضاً أننا ينبغى ألا نعالج تاريخ الفلسفة على أنه دراسة للماضى على الرغم من أنه تاريخ؛ لأن نتاج العقل هو الذى يشكل مضمون هذا التاريخ، ولا يعد ذلك ماضياً؛ لأن ما نصل إليه فى تاريخ الفلسفة هو الحق، وهو الخالد، وهو الأبدى. وليس هو ما يوجد الآن وما لا يوجد بعد ذلك: إنه حقيقة لا لليوم أو للغد، وإنما هو يجاوز حدود الزمان ويعلو عليها. صحيح أن الصورة المادية الجسمية لتلك العقول العظيمة، أى الفلاسفة الذين هم أبطال هذا التاريخ، أقصد الوجود الزمانى، والحياة الخارجية لهؤلاء الرجال قد انتهت وزالت، لكن أفكارهم لا تزال حية، تعمل وتؤثر، وتؤتى أكُلها، والمضمون العقلى الذى أعلنوه لم يكن حلماً؛ لأن الفلسفة ليست لوناً من ألوان التجوال النومى، أو السبات الانتقالى! ولكنها الوعى المتطور، والروح النشطة الفعالة الكادحة إلى الحقيقة، وما قام به هؤلاء الأبطال هو سبر أغوار العقل، وفض مكنونات الروح، والتنقيب فى أعمق أعماقه حتى عثروا على الجوهر، أو الماهية فقدموه لنا فى ضوء النهار، أعنى قدموه إلى الوعى والمعرفة، وتلك يقظة تامة، وصحوة دائمة ومستمرة. ومن ثم فإن أعمالهم هذه لا تودع معبد الذكرى،

---

(١) Ibid, P.38.

(٢) Ibid, P.39.

أو يطويها النسيان بوصفها أفكاراً عفى عليها الزمن، لكنها حاضرة وحية الآن بنفس القوة التى كانت عليها فى عصرها ساعة ظهورها. والنتائج التى وصلوا إليها، والأعمال التى حققوها لم تهدمها المذاهب اللاحقة، لكنها لاتزال موجودة وهى التى يجب علينا نحن أن نعيشها. وهى لا تحتاج إلى وسائط من قماش، أو ورق، أو رخام، أو تماثيل لحفظها، لأن هذه الوسائط أوالوسائل المادية زائلة وفانية. إن وسيلتها هى الحكمة، والوجود الخالد للعقل الذى لا يستطيع السوس أن يفسده ولايستطيع اللصوص أن يسطو عليه [1]. ومثل هذه المعرفة لا نتعلمها فقط ولا هى معرفة بما هو ميت مدفون وفاسد، وإنما نحن نعيشها ونحياها؛ لأنها حية وخالدة، ومن هنا فإن تاريخ الفلسفة لا يلقى بالاً إلى ما قد مضى وإنما هو يهتم بدراسة الحاضر الحى [2].

٩ - نقد . . وتقدير:

لاشك أن هيجل يقدم لنا تطوراً جديداً يكشف عن أشياء جديدة، ومثيرة فى الفلسفة، ومن هنا فقد كان له أثر حاسم فى الطريقة التى كتب لها تاريخ الفلسفة بعده. وإذا أردنا أن نقف فى نهاية المقال لننظر إلى الفكرة الهيجلية عن تاريخ الفلسفة لكنشف عما فيها من جوانب قيمة، وما تخللها من ثغرات فإننا لا نجد أفضل من أن نستعيد الكلمات التى كتبها هيجل فى خاتمة المقدمة الطويلة التى مهد بها الحديث عن المواهب الفلسفية المختلفة. يقول: «عند هذا الحد ينتهى تاريخ الفلسفة. لقد كانت رغبتى أن تعرفوا من خلال هذه المحاضرات أن تاريخ الفلسفة ليس تراكماً، أو تجميعاً أعمى لمجموعة من الأفكار الخيالية، أو أنه سير عفوى، أو تسلسل اتفاقى. لقد كنت أسعى، على العكس من ذلك، أن أبين أن هناك تطوراً ضرورياً فى تعاقب الفلسفات واحدة

(١) يشير هيجل فى هذه العبارة إشارة واضحة إلى قول السيد المسيح (لا تكتنزوا لكم كنوزاً على الأرض حيث يفسد السوس والصدأ وحيث ينقب السارقون ويسرقون، بل كنزوا لكم كنوزاً فى السماء حيث لا يفسد سوس ولا صدأ وحيث لا ينقب سارقون ولا يسرقون) إنجيل متى الإصحاح السادس ١٩ - ٢٠.

(٢) Hegel: History of Philosophy, Vol. I,p.39.

إثر الأخرى، بحيث تفترض الواحدة منها الأخرى بالضرورة، ومن ثم فإن النتيجة العامة لتاريخ الفلسفة هى:

أولا - لم يكن هناك فى جميع العصور سوى فلسفة واحدة، أما الاختلافات فهى ليست سوى جوانب ضرورية لمبدأ واحد.

ثانياً - تعاقب المذاهب الفلسفية لا يرجع إلى الصدفة، وإنما يمثل سلسلة ضرورية لمراحل تطور العلم.

ثالثاً - إن الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات هى نتيجة لهذا التطور، ومن ثم، فإن الحقيقة فى أعلى صورها هى التى يقدمها الوعى الذاتى للروح عن نفسه. ولهذا فإننا نجد أن آخر فلسفة تتضمن تلك الفلسفات التى سبقتها، وهى تشمل فى جوفها جميع المراحل السابقة» [1].

ويقول فيندلى Findley معلقاً على هذه العبارة الأخيرة: «إن هذه الكلمات توحى بما يأتى: إنه فى حين أنه من حق الفيلسوف أن يستخدم كلمة المطلق فى وصف مذهبه، وأن يقول أنه يعرف حقيقته شريطة أن يمثل مذهبه آخر ثمرة فى التقدم الفلسفى، فإنه سوف يكون من حق أى فيلسوف آخر بالضبط - ولو أن هيجل لم يجد مبرراً ضرورياً لأن يقول ذلك - ومن حق أى فيلسوف متأخر أن يتحدث عنه بطريقة مختلفة. بناءً على هذه النظرة، فإن الحقيقة الهيجلية هى على وجه الدقة مسألة معاصرة، ولم يتوقع هيجل دوماً لمذهبه أكثر من أن يحفظ ويبقى جوهره فى المذاهب الجيدة التى تأتى بعده، وهذا التفسير لعباراته تفسير معقول للغاية..» [2].

ونحن نحمد لهيجل هذه النظرة الجديدة التى تربط بين المذاهب الفلسفية المختلفة، وتعتبرها حلقات فى سلسلة واحدة، وبذلك تنهى الصراع والاقتتال بين الفلاسفة على اعتبار أنهم جميعاً يكتشفون جوانب من الحقيقة مثلهم مثل العميان الذين تحسسوا الفيل فى الأسطورة الشهيرة، فاكتشف كل منهم جانباً

---

(١) Ibid, P.4

(٢) J.N. Findley: Hegel: A Re-Examination. P.340.

هاماً وركناً سليماً، لكنه أخطأ حين أصر على أن ما لمسه هو الفيل كله! وكذلك المذاهب الفلسفية: كل منها يكشف مبدأ ويركز عليه، وكثيراً ما يكون الاكتشاف سليماً، والوصف صادقاً، لكن الخطأ يكمن فى النظرة وحيدة الجانب، التى تأخذ بها المذاهب الفلسفية المختلفة حين تصر على أن الجانب الذى لمسته من الحقيقة هو الحقيقة بأسرها! وعلى هذا النحو ينتهى الصراع بين الوجودية التى ترتكز على الفرد وتهتم بحريته وبين الماركسية التى تهتم بالمجتمع وتعطيه كل شئ، وتظهر إمكانية التوفيق بين الفكرتين على اعتبار أنهما عنصران فى حقيقة واحدة، ولعل ذلك يعطينا تفسيراً لمحاولة (جان بول سارتر) فى كتابه الأخير (نقد العقل الجدلى) حين سعى إلى مثل هذا التوفيق وإيجاد مركب يجمع بين الفلسفتين على صعيد واحد حين يهتم بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع.

وفضلاً عن ذلك فقد كان لهذه النظرة الجديدة أثر ضخم على كتابة تاريخ الفلسفة بعد هيجل، يقول فيندلبات Windelband: «لقد اعتمد كتاب كثيرون على وجهة نظر هيجل فى تاريخ الفلسفة، اعتمد عليها فى ألمانيا ج. أ. مارباخ Marbach فى كتابه (تاريخ الفلسفة) ليبزج ١٨٣٨ - وكذلك هيرمن - Her-mann فى كتابه (تاريخ الفلسفة) ليبزج ١٨٧٦ كما سار فيكتون كوزن V. Cousin فى فرنسا فى الخط الهيجلى نفسه، وذلك فى كتابين هما: (مدخل إلى الفلسفة) باريس عام ١٨٢٨ وظهرت طبعته السابعة عام ١٨٧٢و (تاريخ عام الفلسفة) - باريس ١٨٨٤ الطبعة الثانية عشر -» (١) ويقول الفرد فيبر A. Weber «إن ألمع مفسرى الفلسفة القديمة، والحديثة من أمثال أردمان و(تسلر) وكونو فيشر وغيرهم كانو نتيجة مباشرة للنظرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة» (٢) ويقول (كاوفمان): «لم يكتب تاريخ للفلسفة منذ عصر هيجل إلا وكان يحمل فى طياته الروح الهيجلية العامة فى الربط بين المذاهب

(١) Windelband: Hist ory of Philodophy, P.10,11
Eng. Trans. by James Tufts Macmillan, L90.

(٢) A. Weber: History: of Philosophy: P.533.

الفلسفية، وبين اتصالها على أنها نمو لكل واحد، وأفرع لشجرة واحدة. ومؤرخو الفلسفة من أمثال (اردمان) وتسلر وفيندلبانت يسيرون فى نفس الطريق وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخروا منه، مثل برتراند راسل فى تاريخ الفلسفة الغربية كانوا أيضاً يقتفون آثاره»[1].

نحمد له أيضاً أنه لم يغفل الفلسفة الشرقية، بل نراه يتحدث فى صفحات طويلة عن الفلسفة الصينية عن أعلامها (كونفو شيوس) وفلسفة يى - كنج Y-King ونظرية تاو - سى Tao-See..إلخ.

كما يتحدث أيضاً عن الفلسفة الهندية: فلسفة سنكيهيا Sanc-Hya وفلسفة جوتاما Gotama. إلخ. صحيح أنه يساير جمهرة المؤرخين فى أن الفلسفة بدأت بمعناها الدقيق فى بلاد اليونان، لكنه - مع ذلك - لا يغفل أثر الفلسفات الشرقية فى تكوين الخيوط الأولى للفكر البشرى، بل إنه ليجعل من مذهب البوذية وما صاغه فى العدم ممثلاً للمقولة الثانية فى منطقه بعد مقولة الوجود التى لخصت فلسفة الإيليين.

ونحمد له أيضاً أنه لم يغفل الفلسفة الإسلامية، والتراث العربى بصفة عامة فقد أفرد له صفحات طويلة فى كتابه، وتحدث عنه فى شئ من التفصيل، إلا أننا نأخذ عليه أنه نظر إلى هذا التراث على أنه مجرد شرح وتفسير للفلسفة اليونانية، ولاسيما أرسطو!.

ومن الأخطاء التى وقع فيها أيضاً إسقاطه لعنصر الزمان مع أنه أساسى فى فهم التاريخ، لكنه تغاضى عنه، وأباح لنفسه أن يقدم ويؤخر فى المذاهب الفلسفية حتى تتفق مع السير الجدلى لمقولات المنطق!

ولقد أدت به هذه النظرة الغريبة إلى أن يقذف بالطبيعيين الأول خارج سفينة الفلسفة بحجة أنهم لم يعبروا فى فلسفتهم عن مقولات عقلية خالصة؛ كما أدت به هذه النظرة أيضاً إلى القول بأن التاريخ الصحيح للفلسفة يبدأ من حيث تبدأ مقولات المنطق: ولهذا فقد بدأ هذا التاريخ الصحيح بالمدرسة الإيلية

(١) W. Kaufmann: Hegel: Reinterpretation, Texts P.986.

لأن أول مقولة فى منطق هيجل هى مقولة الوجود!

يقول جون باسمور John Passmore فى معرض نقده للنظرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة: «إن الكتاب الذى كتبه هيجل هام من زاوية أنه نظر إلى الفلاسفة السابقين على أنهم رجال يصارعون مشكلات، وليسوا فقط رجالاً يعتنقون آراء معينة. لكنه أخطأ حين حاول أن يبين لنا كيف أنهم يتحركون - دون أن يشعروا - نحو (الهيجلية)، فإن ذلك يؤدى إلى تزييف لعمليات سير التاريخ؛ لأن الفلسفات التى لا تصلح لأن توضع فى هذا القالب سوف تطرد وتحذف على أنها ليست سوى (انحرافات) أو كما هى الحال فى فلاسفة من أمثال (باركلى) و(هيوم) لا تدرس إلا دراسة سريعة. في حين أن فلاسفة من أمثال جاكوب بوهمى Jakob Boehme - الذى يناسب مخطط هيجل - نوقشت بإسهاب لا يتناسب مع وزنها الفلسفى» [1].

(١) Encyclopedia of Philosophy, p.227

مشروع لإعداد قاموس بالمصطلحات الهيجلية

على الرغم من أن هيجل كان يرى أن الفلسفة ينبغى أن تكون واضحة للناس جميعاً - عكس شلنج - ويعارض الفكرة القديمة التى تقول: إنها علم مضنون به على غير أهله - فإن مؤلفاته قد اتسمت بالجفاف الشديد، والتنظيم المحكم الدقيق، وبوفرة المصطلحات الغامضة المعقدة فى كثير من الأحيان، مما جعلها من أكثر ما أنتجه الفكر البشرى تعقيداً.

والطريف أنه كان يُرجع جانباً - على الأقل - من هذا الغموض إلى الناس أنفسهم، فهم - من ناحية - يلتصقون التصاقاً شديداً بالأشياء المحسوسة، مع أن الفلسفة هى الارتفاع من المحسوس إلى المعقول. وهم - من ناحية أخرى - يريدون فهمها دون بذل أى جهد حقيقى، متعللين بحجة واهية، وهى أنهم لا يملكون عقولاً قادرة على فهمها، مع أن لكل علم مفاتيحه الخاصة، وهذه المفاتيح فى - حالة الفلسفة - هى المصطلحات الفنية الخاصة التى تحتاج إلى دربة ودراية. يقول : «إن الناس يشكون من غموض الفلسفة، دون أن يحاولوا بذل الجهد فى فهم مصطلحاتها الخاصة، مع أنهم يسلمون بأنك لكى تتعلم صناعة الأحذية، فلابد لك أن تتدرب على هذه المهنة، على الرغم من أنك تملك فى يديك القدرات الخاصة، وفى قدميك المقاس الخاص..»! (موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٥)[1].

على أن غموض الفلسفة الهيجلية بصفة عامة، ومصطلحاتها بصفة خاصة، يرجع إلى أسباب أخرى غير تلك، ذكرها فليسوفنا، منها: - مثلاً - أن هيجل كانت تعوزه فى الحقيقة حلاوة الأسلوب؛ فأسلوبه - حتى فى نظر الألمان أنفسهم- على جانب كبير من الجفاف والتعقيد، وهذا يرجع كما يقول بعض

(١) انظر ترجمتنا لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل الجزء الأول ص ٥٣ - ٥٤دار التنوير بيروت عام ١٩٣٨ العدد السادس من المكتبة الهيجلية).

الباحثين إلى تأثره الشديد باللغة اللاتينية وما فيها من جمل مطولة)، ومنها ميله الشديد والواضح إلى الاشتقاقات اللغوية، والتلاعب بالألفاظ، وهى اشتقاقات كان يعتمد عليها فى كثير من الأحيان لشرح فكرته وتبريرها، ومنها أنه بدل فى المصطلحات القديمة، وأعاد تشكيلها من جديد، وأعطاها معانى خاصة دون أن يهتم كثيراً بشرح هذه المصطلحات، ومنها أخيراً توقه الشديد إلى أن تكون له مصطلحات خاصة به: فلجأ إلى نحت مصطلحات جديدة.. إلخ. ويلخص «ج. رويس» هذه الأسباب - فى المقال القيم الذى كتبه عن المصطلحات الهيجلية - فيقول : «يحتل هيجل مكاناً مرموقاً بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يشتقوا لأنفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم. ولقد اختار هيجل مصطلحاته فى الأعم الأغلب بدقة بالغة حتى تتلائم مع أفكاره الأساسية، وهى مصطلحات جديدة فى أغلبها، وحتى إذا ما وجدنا بينها مصطلحات شائعة، فلابد أن نعرف أنه بُدل فى معناها حتى تأخذ طابع المذهب، فالمصطلحات الشائعة فى الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح لها معنى خاصاً فى هذه الفلسفة..» (قارن قاموس بولدوين - ص ٤٥٤).

الاشتقاقات اللغوية.. والاستخدامات المألوفة

كثيراً ما يشير هيجل إلى الاشتقاقات اللغوية تأييداً للفكرة التى يسوقها، فهو مثلاً حين يتحدث عن العلاقة بين الماهية Wesenوالوجود Sein يشير إلى اسم المفعول من هذا الفعل الأخير وهو Gewesen مدللاً بذلك على أن الوجود فى الماهية يصبح فى حكم الزمان الماضى، أى ما قد كان. (قارن الموسوعة فقرة ١١٢). كما يشير إلى الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية We-sen فى الحياة اليومية المألوفة، ويلاحظ أنها تعنى عملية تجميع أو تركيب؛ فهى تستخدم فى الحديث عن أشياء لا تؤخذ فرادى، أى فى مباشرتها (كما أن الماهية لا تصل إليها مباشرة وإنما من خلال الوجود) وإنما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة، وذلك مثل كلمة Zeitungswesen ومعناها الصحافة، وكلمة

Postwesen ومعناها البريد.. إلخ. ثم يضيف «وهذا الاستخدام الشائع للكلمة فى الحياة المألوفة لا يختلف كثيراً عن المعنى الذى نقصده..»! (موسوعة فقرة ١١٢ - وقارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل حاشية ص ١٨٦ من طبعة دار التنوير بيروت).

كما يشير هيجل كذلك إلى الارتباط اللغوى بين كلمة الشىء Ding وكلمة الفكر Denken (ونفس هذا الارتباط موجود أيضاً فى اللغة الإنجليزية بين كلمتى: الشىء Thing، والفكر Think، كما يشير إلى كلمة الحكم الألمانية urteil، وهى كلمة مكونة من مقطعين ur بمعنى الأصلى أو الأصل و Teil بمعنى قسم أو جزء ومنه الفعل يقسم أو يفصل - وبذلك يكون معنى الحكم - فى رأيه - هو الانقسام الأصيل للفكرة، «.. هو الانقسام الذى يظهر واضحاً فى الحكم، والذى يعبر عنه صراحة الحكم نفسه» على حد تعبيره.

فروق دقيقة بين المصطلحات

هناك مصدر آخر لغموض المصطلحات الهيجلية هو أنك تجد مصطلحات كثيرة متشابكة استخدمت لتؤدى بعض الفروق الدقيقة بين الأفكار، فهو مثلاً يحفر فكرة الوجود ليستخلص منها معانى كثيرة، ثم يضع لكل منها مصطلحاً خاصاً، خذ مثلاً المصطلحات الآتية، وهى كلها تدل على الوجود بمعنى أو بآخر:

Dasein - Fursichsein - ansichsein - Anderssein - sein - Existenz - Dasein uberhaupt - Dasein als Solches - Wirklichkeit.

تسعة مصطلحات يمكن - على الأقل - أن تذكرها تحت فكرة الوجود، «وهى تترجم على النحو التالى : الوجود - الوجود الآخر - الوجود فى ذاته - الوجود للذات - الوجود المتعين - الوجود المتعين بما هو كذلك - الوجود المتعين بصفة عامة - الوجود الفعلى - الوجود بالفعل...» !

كما أنك لا تستطيع أن تقول: إن هناك مصطلحات خاصة بالوجود،

ومصطلحات أخرى خاصة بالمعرفة، فعلى الرغم من أن بعض المصطلحات يغلب عليها التعبير عن الوجود (أو الواقع، أو الموضوع) أكثر من التعبير عن المعرفة (أو الذات) مثل: «الوجود»، والوجود المتعين، والشيء، والقوة ومظهر تحققها. والخواص، والشيئية.. إلخ - ومصطلحات أخرى تعبر صراحة عن عملية المعرفة مثل : الحكم، القياس.. إلخ. فإن علينا أن نلاحظ أن جميع المصطلحات عنده - كما يقول رويس خ- تستخدم هنا وهناك طوال المذهب بالمعنين معاً: الذاتى، والموضوعى. مثلاً كلمة الفكر، تجد أنها توحى للذهن القارئ فى الحال بعمليات التفكير الذاتية، مع أن هيجل يؤكدا مراراً معناها الموضوعى. وعلى هذا النحو نجده يتحدث عن الحكم والقياس، على أنهما عمليات موضوعية توجد فى الطبيعة والتاريخ. وكثيراً ما يستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات التمييز والانقسام بصفة عامة، وكذلك كثيراً ما يستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات إعادة التكوين، أو التوفيق بين الجوانب المنقسمة. وهذا الاستخدام لمصطلحات هيجل- فى الوقت الذى له ما يبرره فى ذهن المؤلف - نراه يمثل إحدى العقبات الرئيسية أمام القارئ الذى يطالع هيجل لأول مرة.

مصطلحات خاصة

على الرغم من صعوبة المصطلحات الهيجلية بصفة عامة، فإن هناك عدداً من المصطلحات الخاصة تتميز بهذه الصعوبة، حتى اختلفت ترجمتها فى كل لغة باختلاف المترجمين. فكلمة Geist الألمانية تترجم بالروح أحياناً، وبالعقل أحياناً أخرى، وهى تشمل المعنين معاً، لكنك لن تستطيع ترجمتها ترجمة واحدة طوال مؤلفات هيجل كلها. وستجدها فى سياق يصعب فهمها إذا ما ترجمت بالعقل، وفى سياق آخر تجد أنه لابد أن تترجم على هذا النحو !

ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلى لابد أن يفهم من خلال النص نفسه،

وليست هذه الصعوبة قاصرة على اللغة العربية، لكنك تصادفها فى الترجمتين: الإنجليزية والفرنسية، خذ مثلاً كلمة Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة، وآخرون يترجمونها بالتصور، وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معاً حسب سياق النص؛ ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الألمانى بجوار الترجمة.

والضجة التى أثيرت حول عبارة هيجل المشهورة : «كل عقلى موجود بالفعل.. إلخ» إنما ترجع فى النهاية إلى أحد المصطلحات الهيجلية وهو.. Wirklichkeit الذى يترجم أحياناً بالواقعى، وأحياناً آخرى بالوجود بالفعل – وهو بصفة عامة يعارض ما هو بالقوة – وبالتالى فإن الموجود بالفعل عند هيجل ليس هو الموجود وكفى، لكنه الموجود الذى يحقق طبيعته العقلية تحقيقاً كاملاً : فالشاعر الركيك ! والجسم المريض، والدولة الفاسدة.. إلخ هى كلها موجودات، لكنها ليست werklich بالمعنى الهيجلى؛ لأنها لم تحقق فكرتها العقلية. وبهذا المعنى يزول اللبس الذى يرتبط عادة بعبارة هيجل. (قارن «فلسفة الحق» ملحق للفقرة ٢٧٠).

مصادر المصطلحات الهيجلية

أما عن مصادر المصطلح الهيجلى فيمكن أن نقول إنها ترتد – بصفة عامة – إلى ما يلى:

١ – نسبة كبيرة من هذه المصطلحات، أرسطية، أو مدرسية الأصل، رغم أنه تأثر بالاستخدام الكانتى لها.

٢ – جانب من هذه المصطلحات يرجع إلى كانت نفسه.

٣ – قسم مستقل تماماً، وهو يعتمد على الاشتقاقات من اللغة الألمانية.

ويضيف «كاوفمان» فى كتابه عن هيجل (ص ٥١ – ٥٢) مصدراً آخر هو الشاعر الألمانى شلر، فقد امتد أثر شلر إلى مصطلحات هيجل نفسها، إذ أننا

نجد محاولات قام بها شلر لاستخدام مصطلحات ألمانية مثل: «الوجود خارج ذاته»، والدخول إلى الذات، أو الذهاب إلى الذات».. إلخ ولقد كانت تلك محاولات أولى سبقت وضع هيجل لمصطلحاته الفلسفية مثل: «في ذاته» و«لذاته» - كما أن شلر قد ذكر أيضاً المصطلح الألماني المعروف ben aufhe (يرفع) والكلمة شائعة بالطبع، وهي تعني ينفي ويحتفظ، وهيجل يستخدمها بالمعنين معاً..» بل إن «كاوفمان» يرى «أن هيجل كان يفرتض في قراءته العلم ببعض هذه المصطلحات مقدماً، ربما من قراءة شلر وكانت، حتى وإن لم يدرسو فشته أو شلنج، ومن هنا فإنه لم يرهق نفسه كثيراً في تحديد معناها حين قدمها لأول مرة.

أود أخيراً أن أحذر القارئ من خطأين شائعين : أولهما- هو محاولة قراءة هيجل عن طريق المصطلحات الفلسفية التقليدية، والقارئ في هذه الحالة سوف يجد الطريق مغلقاً تماماً، ولن يصل إلى نتيجة تذكر، فهيجل كما ذكرنا يغير في معاني المصطلحات الفلسفية الشائعة، ويكفي أن نذكر مثلاً واحداً على ذلك : فكلمة «التجريد» عند هيجل لا تعني - كما هي الحال عادة - الفكر الذي يبعد عن المعطيات الحسية، لكنها تعني الفكرة وقد عزلت من سياقها، فالفصل والتحليل هو في رأيه عملية تجريد، وبهذا المعنى يكون العالِم (الذي يحلل الأشياء ويُفَصِّلها)، وكذلك رجل الشارع من أنصار الفكر المجرد!

أما الخطأ الثاني- فهو محاولة فهم فلسفة هيجل عن طريق المصطلحات الهيجلية معزولة عن النص الأصلي. فها هنا سوف يجد القارئ نفسه وقد بعد تماماً عن المضمون الهيجلي الحي لهذه المصطلحات. ففي مؤلفات الشباب - مثلاً - تعني هذه المصطلحات أفكاراً أخرى غير ما تعنيه في المذهب النهائي، بل قد تعارضها تماماً ! المطلق في المنطق، وإن كان هو نفسه في فلسفة الدين، إلا أنه يتخذ مضموناً جديداً أكثر عينية، وبالتالي أكثر حقيقة.. وهكذا في بقية المذهب.

بقى أن أقول: إننى لا أستطيع أن أزعم أن ترجمتى للمصطلحات الهيجلية ترجمة نهائية، لكنها محاولة متواضعة لتقديم هذه الحجارة - كما وصفها هيجل - إلى اللغة العربية، وأرجو أن تسهم فى الوصول إلى ترجمات مستقرة لأفكار هذا الفيلسوف العظيم.

***

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
نية - **قصد** - ويشمل جميع النتائج التى ترتبط ارتباطاً ضرورياً بفعل من الأفعال (وهو يؤلف القسم الثانى من الأخلاق الذاتية فى فلسفة الحق)	intention	Absicht
المطلق - وهو يرادف الروح والعقل الخالص - وهو يفض نفسه فى ذاتية المطلق - (التعريف الأول: المطلق هو الوجود وهو يمثل مذهب الإيليين) تاريخ العالم - والمقولات التى تمثل المذاهب الفلسفية ليست إلا تعريفات، وهو أيضاً مجموع الخبرة البشرية.	Absolute	Absolute
المنهج المطلق - وهوالمنهج الفلسفى، وهو أيضاً المنهج الجدلى - وهو مطلق؛ لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته، وهو مركب من المنهج التحليلى (الاستقرائى) والمنهج التأليفى (الاستنباطى) وهما منهجان نسبيان، ولهذا لا يصلحان لدراسة الفلسفة.	Absolute Method	Aboslute Mehode
اللامتناهى الفاسد، أو الزائف - وهو يعتمد على السير فى خط مستقيم، ولهذا يسمى باللامتناهى ذى الاتجاه الواحد.	Spurious Infinite	Abstrakte Einseitige Unendlihkeit

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
		ويتكون عن طريق رفع الحد باستمرار. وأوضح مثل له هو المكان، فأي نقطة فيه تعتبر حداً. لكن بمجرد انتقالنا إلى ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد حداً جديداً، وهكذا إلى ما لا نهاية. أما اللامتناهي الحقيقي فهو مركب المتناهي واللامتناهي.
Aesthetil	Aesthetics	**علم الجمال أو فلسفة الفن** - القسم الأول من الروح المطلق.
Allehemeine	Universal	**الكلي** - أحد العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة بما هي كذلك، والعاملان الآخران هما: الجزئي، والفردي، وهي ثلاثة عوامل أو لحظات في فكرة واحدة.
Analytish Methode	Analytical Method	**المنهج التحليلي** - وهوالمنهج الاستقرائي الذي تأخذ به العلوم التجريبية، وهو يتضمن نقيضتين:الأولى: أنه لا يهتم بالارتباط الضروري بين القانون وجزئياته والثانية: أنه يبدأ من فروض ومعطيات دون أن يفسرها.
Anderssein	Otherness Being for other	**الآخرية - الوجود للآخر** - الشيء في جوانبه السلبية، أو

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
الوجود الذى له علاقة بأشياء أخرى، أو ينفى أشياء أخرى، وهو مقولة فرعية يقابلها الوجود فى ذاته. (وقد لعبت هاتان المقولتان دوراً بارزاً فى فلسفة سارتر فيما بعد).		
فى ذاته أو بذاته، ضمناً - وكل شىء يكون فى «ذاته» فى بداية تطوره، ثم يظهر إلى العلن الصريح - وهذا المصطلح قريب من فكرة ما هو بالقوة عند أرسطو.	In itself	An sich
الحدس أو العيان المباشر - طريقة يأخذ بها الصوفيون وأشباه المثاليين فى المعرفة - وهو يطلق كذلك على اليقين الحسى بوصفه حدساً مباشراً لموضوعات المعرفة الحسية.	Intuition	Anschauung
الوجود فى ذاته، أوالوجود بالذات (مقولة فرعية تقابل الوجود الآخر).	Being in itself	Ansichsein
يرفع - يجاوز - مصطلح من أهم المصطلحات الهيجلية، وأكثرها شيوعاً، ويرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية فى الفلسفة، وهو يعنى (أ) يلغى أو ينفى (ب)	Transcend, Cancel	Aufheben

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
يحفظ ويبقي، وهو يستخدمه بالمعنيين معاً. الحد الأول في كل ثلاث يلغيه النقيض (كما هي الحال - مثلاً- حين تلغي مقولة العدم مقولة الوجود) لكن الحد الثالث يحتفظ بالاثنين معاً: فالصيرورة هي: اتحاد الوجود والعدم.		
أدراك مباشر خاص باليقين الحسي، وهو أدنى مرتبة من مراتب الإدراك، حيث يخلو من كل تصور.	Apprehension	Auffassen
رغبة - شهوة - (القسم الأول من الوعي الذاتي في ظاهريات الروح) أو صورة من صور الوعي الذاتي حين يحاول إلغاء الوجود المستقل للموضوع، بحيث يصبح جزءاً من الذات. فالرغبة في الطعام والتهامه تعني إلغاء وجوده المستقل في العالم وجعله جزءاً من الذات، ويرى هيجل أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية.	Desire	Begehren
الفكرة الشاملة: (وتترجم أحياناً بالفكرة فقط، وأحياناً بالتصور) وهيجل يستخدمها في	Notion, Concept	Begriff

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
مؤلفات الشباب ليعنى بها الفكر المجرد، أما فى مذهبه النهائى فالفكرة الشاملة هى الفكرة العينية (أى التى تشمل فى جوفها مقولات أخرى) ومن هنا كانت مقولة الصيرورة هى أول فكرة شاملة - والفكرة الشاملة للشىء بصفة عامة هى طبيعته العقلية الحقيقية.		
وضع اليد - فعل الحيازة - اللحظة الأولى من لحظات الملكية الثلاثة (الحيازة - والاستخدام - والاغتراب) وهى التى تمكننى من أن أقول: إن هذا الشىء ملكى، وليس ملك الآخرين؛ لأننى قد وضعت يدى عليه.	Act of Seizure	Besitzergreifung
التعين (وكل تعين سلب كما قال اسبنوزا)، وهو يرادف الكيف ويتحد مع وجود الشىء فى هوية واحدة، وهو تحديد صفات إيجابية للشىء، وحذف صفات أخرى.	Determination	Bestimmung
الجزئى (مقولة) العامل الثانى من العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة.	particular	Besonder

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Bewusstsein	Consciousness	**الوعي** - يدرسه علم الظاهريات- وهو القسم الثاني من الروح الذاتي (الإنثروبولوجيا - الظاهريات - علم النفس) -وينقسم الوعي إلى ثلاثة مراحل هي (١) الوعي المباشر (ويشمل الإحساس، والإدراك الحسي، والفهم) (٢) الوعي الذاتي (ويشمل الشهوة أو الرغبة، والوعي الذاتي المعرفي، والوعي الذاتي الكلي) (٣) العقل.
Beziehung auf sich	Self - Relation	**العلاقة الذاتية أو الانتساب إلى الذات** - وهي دائماً «علاقة سلبية».
Burger	Burgher	**مواطن في مدينة** (في مقابل مواطن في الدولة) - ينصب اهتمامه على المنافع والمصالح الاقتصادية كما يعبر عنها المجتمع المدني، في حين أن المواطن في الدولة يهتم بالحياة السياسية كما تعبر عنها الدولة.
Bilrgerliche Gesellschaft	Civil Society	**المجتمع المدني** - المرحلة الثانية من مراحل الأخلاق الاجتماعية الثلاثة (الأسرة - المجتمع المدني - الدولة) - فهو الجانب التجريدي من الدولة، الذي

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
يُنظر فيه إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأشخاص المستقلين الذين يبحثون عن غاياتهم الخاصة بأن يتخذ كل منهم من غيره وسيلة له، وجميع النظريات التى ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الشخصية والحركة الاقتصادية.. إلخ تعبر عن وجهة نظر المجتمع المدنى.		
الكيمائية (مقولة)- وجهة النظر التى تعبر عن الطبقة الداخلية للموضوعات، وميل كل منها إلى الأخرى، فى مقابل الآلية.	Chemism	Chemismus
مواطن فى الدولة (فى مقابل المواطن فى المدينة أو المجتمع المدنى).	Citizen	Citoyen
الموجود المتعين - الوجود هنا أو هناك، وهو يتضمن السلب، فهو وجود كذا وليس وجود شيء آخر.	Determinate Being	Dasein
التفكير - وقد يكون مجرداً كتفكير الفهم، أو عينياً كتفكير العقل - وهو يرتبط باللغة فهى مستودع التفكير. وهو يشير إلى الارتباط اللغوى بين الشيء والفكر، فجوهر الأشياء هو الفكر.	Thinking	Denken

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Denkbestimmun-en	Determinations of thought	**تحديدات الفكر أو المقولات** - والمقولات عند هيجل كليات عقلية خالصة تحمل على جميع الموجودات، وهى موضوعية كما أنها تعبر عن الماهية للأشياء، فهى على حد تعبير هيجل « قلب الأشياء ومركزها ».
Dialektik	Dialectic	**الجدل** - للجدل معنيان عند هيجل: معنى ضيق وهو يرادف السلب أو الحد الثانى فى كل مثلث، ومعنى واسع وهو يطلق على سلسلة المثلثات التى يتألف منها العقل الخالص.
Dies irae	Day of judgement	**يوم الغضب الأبدى - يوم الدينونة** - انتصار الدولة فى الحرب، وهو إدانة من الله، والتاريخ على هذا النحو هو سلسلة من الإدانات موجهة ضد كل ما هو متناه، وحيد الجانب، وناقص، ولن يفلت من حكمه شىء على ظهر الأرض.
Diese	This	**هذا** - والمقصود بها فى ظاهريات الروح، الإشارة إلى الشىء فى حالتى وجوده فى الزمان والمكان، أعنى « هنا » و« الآن » - وهى أبسط مرحلة من الإدراك، وأكثرها عمومية وتجريداً.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Ding	Thing	**الشيء** (مقولة) - وهو يتألف من عاملين هما: الانعكاس في الذات، والانعكاس في الآخر، أعني كما هو في ذاته، ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى.
Ding an sich	Thing in itself	**الشيء في ذاته** - ومصدره التركيز على جانب واحد من جوانب تكوين الشيء، أعني عامل الانعكاس في الذات، ومن هذا التركيز ظهرت هذه الفكرة الأساسية في فلسفة كانت.
Dingheit	Thingness	**الشيئية** - الكل الخالص أو الوسط الذي يجمع خواص الشيء ويحفظها، ويطرد في نفس الوقت الخواص الأخرى.
Einbildungskraft	Imagination	**الخيال أو التخيل** - أو تكوين التصويرات الجزئية التي تصبح دلالات ورموزاً، وهي في تطورها الكامل تصبح لغة. وهي اللحظة الثانية التي يتكون منها التمثل (مرحلة في علم النفس الهيجلي) الذي ينقسم إلى أ - الاسترجاع ب - التخيل ج - الذاكرة.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Einheit	Unity	وحدة - اتحاد
Einzeln	Individual	الفردى (مقولة العامل الثالث من عوامل الفكرة الشاملة (الفردى - الجزئى- الكلى) وكل موجود يتألف من هذه العوامل الثلاثة: فهو فرد، لكنه جزء من كل. (وهى من المقولات الهامة فى الماركسية).
Endliche	The Finite	المتناهى - والمتناهى يلغى نفسه باستمرار «ولا يأتى ذلك من الخارج، بل أن طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى إلغائه» كما يقول هيجل فى الموسوعة فقرة ٨١ اضافة.
Entfrenmdung Entausserung	Alienation Externalization	الاغتراب - الاستلاب - التخارج - الانسلاخ (وهو مصطلح يصعب ترجمته) وهو يعنى به: تحول الشىء إلى شىء آخر غير نفسه - وفى فلسفة الحق يعنى: نقل الملكية إلى الغير، وهو اللحظة الثالثة من لحظات الملكية الثلاثة (فعل الحيازة - استخدام الشىء - الاغتراب أو نقل الملكية إلى الغير).
Erfahrung	Experience	التجربة - الخبرة

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Erscheinung	Appearnce	**الظاهر** - وهو مرتبط بالماهية، فما يظهر هو الماهية.
		خلق العالم.
Erschaffen Existenz	Creation Existence	**الوجود الفعلى** - وهو الوجود مدعوم الأساس، أعنى الوجود الذى يمثل عالماً من الاعتماد المتبادل بين الأشياء، وهى مقولة أغنى من الوجود الخالص الفارغ؛ لأنها تتضمن فكرة العلاقات.
Familie	Family	**الأسرة** - المرحلة الأولى فى الأخلاق الاجتماعية (الأسرة - المجتمع المدنى - الدولة).
Form und Inhalt	Form and Content	**الشكل والمضمون** - الشكل هو الجانب الظاهرى من الشىء والمضمون هوالجانب الداخلى منه، لكنهما فى هوية واحدة. (مقولة هامة فى الماركسية).
Fur sich	For itself	**ما هو لذاته** - مصطلح شائع عند هيجل، وهو يرادف العلنى، أو الصريح، أو ما هو بالفعل عند أرسطو.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Gedachtniss	Memory	**الذاكرة** - (اللحظة الثالثة من التمثل).
Gefuhl	Feeling	**الوجدان أو الشعور** - اللحظة الأولى من لحظات الإرادة الثلاثة (الوجدان - الدوافع - السعادة).
Geist	Spirit Mind	**الروح - العقل** - (والكلمة فى الألمانية تتضمن المعنيين معاً) ومذهب هيجل كله يدرس الروح كما فى ذاتها (المنطق)، ثم فى خروجها إلى الآخر (فلسفة الطبيعة) ثم فى عودتها إلى ذاتها (فلسفة الروح).
Geschichte	History	**التاريخ** - والتاريخ عند هيجل لا تحكمه الصدفة أو القدر، بل العقل.
Gewissin	Conscience	**ضمير** - وهو قانون الأخلاق الذاتية أو الفردية؛ وهى لهذا تسمى أخلاق الضمير.
Gewissheit	Certitude	**اليقين** - (فى مقابل الحقيقة) كما هى الحال فى اليقين الحسى.
Gleichheit und ungleichheit	Likeness and Unlikeness	**المشابهة والمخالفة** - وهما أساس عملية المقارنة بين الأشياء تعتمد عليها العلوم التجريبية اعتماداً كبيراً.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Grenze	Limit	حد - هناك لونان من الحد: الحد الكمى: كأن تقول هذه القطعة من الأرض مساحتها ثلاثة أفدنة، والحد الكيفى: كأن تقول أنها أرض زراعية وليست غابة ولا صحراء، وهذا النوع الأخير يتحد مع وجود الشيء فى هوية واحدة، ويستحيل معرفة الشيء ما لم يكن له حد، فالنور المطلق كما يقول هيجل ظلام مطلق (موسوعة فقرة ٣٦).
Grund	The Ground	الأساس (مقولة) - وهى مركب الهوية، والاختلاف.
Gute und Schlechte	Good and Evil	الخير والشر - القسم الأخير من الأخلاق الذاتية أو الفردية، أو أخلاق الضمير (فى فلسفة الحق).
Herrshaft und Knechtschaft	Lordship and Bondage	السيادة والعبودية - حين يحاول الوعى الذاتى تحطيم استقلال الموضوع (وهو ذات أخرى)، وجعله معتمداً عليه اعتماداً تاماً فى الصراع لنيل الاعتراف، يظهر نظام الرق أو العبودية، حيث نجد أن السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل، بينما يهبط العبد إلى مستوى « الشيء ».

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Idealismus	Idealism	المثالية - وكل فلسفة عند هيجل مثالية بالضرورة.
Idea	Idea	الفكرة - الفكرة الشاملة مع مضمونها، أو مدركة بطريقة عينية هى الفكرة.
Identity	Identity	الهوية - والهوية عند هيجل لا تنفصل عن الاختلاف، أما الهوية الصورية المجردة كما توجد فى المنطق الصورى، فهى هوية الفهم.
Indifferenz	Indifference	الحيادية - عدم التأثير - السوية.
Innere and Aeus-sere	Internal and external	الجوانى والبرانى - أو الخارجى والداخلى، وهما متحدان بمعنى أن ما هو داخلى لابد أن يظهر فى الخارج، والإنسان فى خارجه هو نفسه فى أفعاله، هو هو الإنسان فى باطنه.
Kategorie	Category	مقولة - (انظر تحديدات الفكر).
Konkret	Concrete	عينى - ضد المجرد، والعينى عند هيجل هو الشامل لعناصر الموضوع.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Krieg	War	**الحرب** - السلام الدائم فى نظر هيجل ليس إلا حلماً، ولهذا فإن الخلافات بين الدول يمكن أن تحل عن طريق الحرب، والحرب الضرورية هى الحرب من أجل الأخطار، الحرب فى خدمة العقل، أعنى أنها معركة من أجل المبدأ، والدولة المنتصرة تبرهن على إدانة المبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة.
Leben	Life	**حياة** (مقولة) - وهى تتألف من عنصرين- هما: النفس (مبدأ الوحدة)، والجسم (مبدأ التعدد).
List der Veraunf	Cuuming of Reason	**دهاء العقل**: كثيراً ما يستخدم العقل العواطف والانفعالات لتحقيق خطته فى التاريخ- وسعى الإسكندر إلى المجد، حب انطونيوا بكيلوبترا.إلخ أدوات لتنفيذ خططه
Logik	Logic	**المنطق** - القسم الأول من مذهب هيجل، وهو يدرس العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، ومضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيتة الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى - والمنطق عند هيجل هو نفسه الميتافيزيقا (موسوعة فقرة ٢٤).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Mann und Weib	Man and Woman	**الرجل والمرأة** - أو الـــزوج والزوجـة، وهـمـا عـن طـريـق الـزواج يلغيان شخصيتهما المستقلة، ويتحولان إلى شخص واحد فـى الأسرة، ولهذا يجب تقييد الطلاق بقدر المستطاع.
Mass	Measure	**القدر** (مقولة) - وهو اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة، وهو يعنى أيضاً التناسب بينهما، فكل شىء له قدر معين من الكم يقابله قدر معين من الكيف ومنهما معاً يتكون الموجود. (وهذه المقولة من المقولات الهامة فى الفلسفة الماركسية).
Metaphysics	Mechanism	**الآلية** - وجهة النظر التى تنظر إلى الأشياء على أنها لا تؤثر بعضها فى بعض، ولا يتأثر بعضها ببعض، وإنما يتجمع بعضها جانب بعض بطريقة خارجة فحسب (فى مقابل الكيمائية - انظر هذه المقولة فيما سبق).
Metphysik	Mechanismus	**الميتافيزيقا** - يحرص هيجل على إبراز أهمية الميتافيزيقا، ويرى أن الشعب الذى فقد ميتافيزيقاه هو أشبه ما يكون بالعبد الذى فقد قدس أقداسه رغم كل ما فيه من زينات.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Moglichkeit	Possibility	**الإمكان** - (مقولة) ترتبط بالواقع، فالإمكان هو شيء لم يتحقق بعد، والواقع هو إمكان قد يتحقق.
Monarch	Monarch	**الملك أو الحاكم** - لابد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد يُنسّق جميع وظائف الدولة، وتلتقى عنده جميع ألوان النشاط، ويضع النقاط فوق الحروف كما يقول هيجل.
Monarchie	Monarchy	**الملكية** - والنظام الملكى هو أفضل النظم السياسية عند هيجل وبصفة خاصة الملكية الدستورية.
Moralitat	Morality	**الأخلاق الفردية، أو الذاتية** أو أخلاق الضمير- القسم الثانى من الروح الموضوعى (أو فلسفة الحق) الذى ينقسم إلى ثلاثة أقسام هى (١) - الحق المجرد أو الصورى (٢) - الأخلاق الفردية أو الذاتية (٣) - الأخلاق الاجتماعية.
Natur	Nature	**الطبيعة** - القسم الثانى من مذهب هيجل، والروح فى الطبيعة تضيع نفسها فى تخارج، وتسلخ نفسها من وجودها المناسب كما يقول فى الموسوعة فقرة ١٨.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Neigung	Inclination	ميل -
Negativtat	Negation	السلب - يقول عنه بولدوين فى قاموسه: « إنه مصطلح من أصعب المصطلحات التى استخدمها هيجل، فهو يوحى - فى كلمة واحدة - بالمذهب كله » (المجلد الأول ص ٤٥٨)، وذلك لأنه الخاصية التى يتميز بها التطور كله - تطور الفكر وتطور الأشياء فى آن واحد. وهو يرادف التوسط، وهو همزة الوصل بين الحد الأول، والثالث فى كل مثلث، والسلب يرتبط بالإيجاب، فكل سلب تعين.
Nichts	Nothing	العدم (مقولة)- الحد الثانى فى أول مثلث يبدأ به المنطق (الوجود - العدم - الصيرورة) ولا تظهر حقيقة العدم إلا فى اتحاده مع الوجود، وهذه الوحدة هى الصيرورة.
Notwendig	Necessary	ضرورى -
Person	Person	شخص - أول فكرة فى فلسفة الحق، وهو الفرد الذى لا يعى العالم الخارجى فحسب، لكنه يعى ذاته أيضاً، ومن هنا كانت له حقوق على جميع الأشياء الأخرى.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Personlichkeit	Personality	**الشخصية** - الشخصية كما يقول هيجل هى أساس الحق المجرد وقاعدته هى: كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً (فلسفة الحق فقرة ٣٦).
Pflanze	Plant	**النبات** - القسم الثانى من الكائنات العضوية فى فلسفة الطبيعة.
pflicht	Duty	**الواجب** - والواجب هو جوهر الضمير الأخلاقى (انظر فيما سبق الضمير - الأخلاق الفردية).
Postulat	Postulate	**مُسَلّمة** - مصادرة
Qualitat	Quality	**الكيف** - يتحد الكيف مع وجود الشىء فى هوية واحدة بحيث إذا تغير، تغير وجوده معه.
Quantitat	Quantity	**الكم** - خاصية خارجية للوجود، بمعنى أن تغير الكم - فى حدود معينة - لا يفقد الشىء وجوده، أما إذا زاد التغير الكمى، فإنه يؤدى إلى تغير فى الكيف، أعنى فى وجود الشىء (قارن القانون الأول فى الجدل الماركسى).

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Recht	Right Law	**حق - قانون - عدالة.** وهيجل يدرس تحت هذا الاسم: حقوق الفرد وواجباته، والعرف والعادات، والأسرة، والزواج ، والأخلاق، والمجتمع والدولة.
Rechtlich	Rightful	**قانونى - شرعى.**
Rechtsphilosophie	Philosophy of Right	**فلسفة الحق** - القسم الثانى من فلسفة الروح، ويسمى أيضاً بالروح الموضوعى، وهو يقع وسطاً بين الروح الذاتى (علم الإنسان - الظاهريات - علم النفس)، وبين الروح المطلق (الفن - الدين - الفلسفة) .
Reflexion	Reflection	**الانعكاس والتفكير** - وهيجل يربط دائماً بين التفكير والانعكاس على اعتبار أن التفكير هو معرفة الشيء، لا فى مباشرته، بل على أنه متوسط.
Relatvitat	Relativity	**النسبية** - وهى الفكرة السائدة فى القسم الثانى من المنطق.
Religion	Religion	**الدين** - القسم الثانى من الروح المطلق - والدين بصفة عامة هو تجلٍّ للمطلق، لكن إذا كان الفن هو تجلى

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
		المطلق في موضوع حسي، فالدين هو تجلٍّ له في تصوير مجازي، أما الفلسفة فهي المطلق بوصفه فكراً خالصاً.
Schluss	Syllogism	**القياس** - (القياس الكيفي - قياس الانعكاس - قياس الضرورة).
Schuld	Guilt Responsibility	**مسؤلية** - ذنب يستخدم هذا المصطلح أحيانا ليشير إلى دلالة أخلاقية أو بغير هذه الدلالة، وقد استخدمة هيجل في فلسفة الحق بالمعنيين معاً: فالمجرم مسئول عن جريمته، وهو سبب هذه الجريمة في وقت واحد.. قارن فلسفة الحق فقرة ١١٥.
Seele	Soul	**النفس** - وهي عنصر الوحدة أو الاتحاد، في مقابل الجسم الذي هو عنصر التعدد، ومنهما معاً تتألف مقولة الحياة.
Sein	Being	**الوجود** - وهي تطلق بثلاثة معانٍ (١) الدائرة الأولى في المنطق (٢) القسم الأول في هذه الدائرة (٣) أول مقولة في هذا القسم. والوجود هو المقولة الأولى التي يبدأ بها المنطق، وهو يمثل المباشرة والاستقلال الظاهري.

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Selbstbewusstsein	Self Consciousness	**الوعى الذاتى** - الوعى بالذات (انظر الوعى فيما سبق).
Selbstbestimmung	Self determination	**التحديد الذاتى** - أو التعين الذاتى، وتلك هى الحرية الحقيقية عند هيجل: فالشىء يحدد نفسه بنفسه، ولا يحدده شىء آخر، ومن هنا كان تقدم الوعى وتحديده لنفسه هو تقدم للحرية.
Sittlichkeit	Ethical life	**الحياة الأخلاقية** - أو الأخلاق الاجتماعية (القسم الثانى من فلسفة الحق) وهو يتألف من ثلاث مراحل هى: الأسرة - المجتمع المدنى - الدولة.
Spekulativ	Speculative	**نظرى** - تطلق على الحد الثالث أو المركب فى كل مثلث، والفكر النظرى يعارض الفكر المجرد.
Sprache	Language	**اللغة** - ويعلق هيجل أهمية كبيرة على اللغة، فهى « وسيلة التفكير » أو هى « المستودع الرئيسى لأنماط الفكر ».
Staat	State	**الدولة** - والدولة عند هيجل هى أعلى تطور للروح الموضوعى. وهى ليست وسيلة لتحقيق رفاهية

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
الفرد، لكنها غاية في ذاتها؛ ولهذا فهي قد تتطلب تضحية الفرد في سبيل الغايات الحقيقية الكلية العاقلة للدولة.		
جوهر (مقولة) - وهو يرتبط ارتباطاً ضرورياً بأغراضه، فالجوهر يظهر في العرض.	Substance	Substanz
المنهج التركيبي أو التأليفي - وهو المنهج الرياضي وهو منهج متناه؛ ولهذا لا يصلح لدراسة الفلسفة (راجع المنهج المطلق).	Snthetic Method	Synthetisch Methode
نسق - (مذهب) لابد أن يتم عرض الحقيقة في نسق متكامل بحيث لا تفهم الحقائق منعزلة بعضها عن بعض.	System	System
الدوافع - القسم الثاني من الإرادة كما يدرسها علم النفس الهيجلي.	impulses	Triebe
موت - وهو لا ينفصل عن الحياة، فكل حياة تحمل في جوفها جرثومة الموت.	Death	Tod

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Uebergang	Transition	**انتقال** - عبور
Unmittelbar	Immediate	**مباشر** - من أكثر المصطلحات شيوعاً فى المذهب وهو يرتبط: بالتوسط، ومصطلح المباشر يشير فى آن واحد إلى: الحضور، والخلو الظاهرى من العلاقات. وهى السمة التى يبدو أنها تطبع بطابعها جميع الموضوعات فى البداية (انظر بولدوين فى قاموسه - المجلد الأول ص ٤٥٨).
Unmittelbarkeit	Immediacy	**المباشر** - وهى نفس الفكرة الواردة فى المصطلح السابق.
Usteil	Judgement	**الحكم** - وهو يعنى- حرفياً- الانقسام الأصيل، والمقصود هو انقسام الفكرة الشاملة بحيث تكون عواملها الثلاثة، الأنواع المختلفة من الحكم. وهو ينقسم أربعة أنواع هى (١) - الحكم الكيفى أو حكم الملازمة (٢) الانعكاس (٣) - حكم الضرورة (٤) - حكم الفكرة.
Verbrechen	Crime	**الجريمة** - يقسم الخطأ إلى ١ - الخطأ غير المتعمد ٢ - النصب ٣ - الجريمة.. فالجريمة هى ذروة الخطأ، وهى سلب للحق عن طريق

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
فاعل عاقل. والمجرم بإنكاره للحق، ينكر حقه الخاص والجريمة بهذا الشكل لون خاص من ألوان التناقض.		
العقل - العقل هو المبدأ الذى يسلم بالتمييز والاختلاف، ولكنه يرى فى الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف، ولهذا فإنه يأخذ بمبدأ هوية الأضداد - والعقل هو الصورة العليا لنشاط الروح، ولحركة الوعى.	Reason	Vernunft
التوسط - (راجع السلب فيما سبق).	Mediation	Vermittlung
الفهم - قوانين الفهم هى قوانين المنطق الصورى: الهوية المجردة، وقانون عدم التناقض، والثالث المرفوع - ويسعى الفهم وراء الدقة والتحديد والتجريد ووضع الفواصل بين الأشياء - وطريقة الفهم فى التفكير هى التجريد، وهو منهج الميتافيزيقيا القديمة.	Understanding	Verstand
التمثل - أو الفكرة العامة أو التصويرالمجازى، وهى تدل غالباً على التمثلات الحسية فى أذهان الناس.	Presentation	Vorstellung

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
الإدراك الحسى - القسم الثانى من الوعى المباشر فى ظاهريات الروح، وهى مرحلة فى الإدراك أعلى من الإحساس، أو ما يسميه هيجل باليقين الحسى.	Perception	Wahrnehmung
الحقيقة - وهى ترابط النسق كله - ويرى « ولاس » أن كلمة الحقيقة عند هيجل ترادف من ناحية « العينى»، ومن ناحية أخرى «الفكرة الشاملة» (مقدمة لفلسفة هيجل لا سيما منطقة ص ٣٢٤).	Truth	Wahrheit
الصيرورة (مقولة) المركب من الوجود والعدم، وهى أول فكرة عينية، وثالث تعريف للمطلق كما يعبر عنه فى الفلسفة مذهب هيراقليطس.	Becoming	Werden
الماهية - الماهية هى حقيقة الوجود، أو هى الجانب الحقيقى الداخلى، لكنها حد نسبى، بمعنى أنها تعتمد فى وجودها على الظاهر؛ لأنه يعبر عن الماهية (لاحظ أهمية هذه الفكرة فى الفلسفة الماركسية فى قولها: إن ما يظهر من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو ماهية هذا النظام نفسه).	Essence	Wesen

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
Wesentlich und Unwesentlich	Essential and Unessential	**الماهوى وغير الماهوى** - حدان يرتبطان ارتباطاً ضرورياً ولا يوجد أحدهما بدون الآخر، وعلى الرغم من أن الماهوى هو مصدر وجود غير الماهوى، كما أن الأبوة هى مصدر البنوة، إلا أنه ما لم تكن هناك بنوة انعدم وجود الأبوة، وكذلك إذا لم يكن هناك غير الماهوى (أو العرضى أو الحادث) فلا يمكن للماهية أن توجد.
Widerspruch	Contradiction	**التناقض** - لا يلحق التناقض بالتفكير الذاتى فحسب، لكن التجربة اليومية تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة. والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليست إلا الوجود الفعلى المباشر للتناقض. والتناقض عند هيجل أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية.
Widerstreit	Conflict	**صراع - نزاع.**
Wirklich	Actual	**الحقيقى الواقعى، أو الموجود بالفعل** - وهو اتفاق ماهية الشيء ووجوده الفعلى، وهو بذلك يعبر عن طبيعته العقلية، ومن هنا قال هيجل « كل حقيقة واقعية

المصطلح الألمانى	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية والشرح
		عقلية، وكل عقلى حقيقة واقعية، ولكن ذلك لا يعنى أن كل موجود عقلى؛ فالموجود لا يكون عقلياً إلا إذا اتفق وجوده مع ماهيته.
Wirklichkeit	Actuality	**الحقيقة الواقعية** أو **الوجود بالفعل** - القسم الثالث والأخير من دائرة الماهية؛ وهو لهذا مركب الماهية والوجود، وفيه تصل الماهية إلى تمامها.
Wissen	Knowledge	**علم - معرفة** - وهيجل يستخدم كلمة العلم بالمعنى الواسع الذى يكاد يرادف المعرفة، والمعرفة الفلسفية بوجه خاص، وعلى ذلك فالمنهج العلمى هو المنهج الفلسفى، والنسق العلمى هوالنسق الفلسفى.
Wohl	Well Being	**الرفاهية أو السعادة الأخلاقية** - الفرد له أهدافه الخاصة التى تحقق له سعادته، وذلك حق مشروع له - وهو جانب تدرسه الأخلاق الذاتية، أو أخلاق الضمير (القسم الثانى من الروح الموضوعى).

الترجمة العربية والشرح	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألمانى
الإرادة - القسم الثانى من الأقسام الثلاثة التى يدرسها علم النفس الهيجلى (المعرفة - الإرادة - الروح الحر).	Volition	Wollen
الزمان - المطلق يفض نفسه فى الزمان فى أوجه أو مراحل مختلفة، وهذا ما يشكل دور العالم. أما المنطق فهو يخلو من الزمان؛ لأنه يعرض المطلق فى ماهيته الأزلية.	Time	Zeit
العرضى أو الحادث - وهو رغم ذلك عنصر أساسى فى تكوين الماهية	Contingent	Zufallig
غاية (مقولة).	End	Zweck

المجلد الأول من الدراسات

الكتاب الثالث

دراسات في

الفلسفة السياسية عند هيجل

تاليف
الدكتور إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

مقدمة

فى هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التى تدور حول الفلسفة السياسية عند هيجل، وقد قسمناها قسمين: الأول: يعالج الكتابات السياسية المبكرة، وقد بدأناه بأول عمل سياسى دفع به هيجل إلى النشر، وهو عبارة عن ترجمة وتعليق لكتاب محام شاب هو «جان كارتر» الذى نشره فى باريس عام ١٧٩٣ - نفس السنة التى وصل فيها هيجل إلى مدينة برن ليعمل مدرساً خصوصياً فى بيت من بيوت الأشراف هناك هو بيت «آل شتيجر» - وكان هيجل قد هاله ما وجد، فى هذه المدينة من رجعية وظلم وجرائم! فضلاً عن حكم استبدادى تسلطى! فوجد فى كتاب كارتر فرصة مواتية تشرح هذه الجرائم وتفضحها وهو الشاب المتحمس للعدالة ابن الثلاثة والعشرين ربيعاً، المفعم بالأفكار العقلية التى بذرها عصر التنوير!

وإذا كان المقال الأول دراسة «لهيجل والرجعية السويسرية» - فإن المقال الثانى - فى كتابنا هذا - دراسة للعمل السياسى الثانى الذى كتبه هيجل بعد أن غادر برن إلى فرانكفورت، وفى الفترة التى دفع فيها بالعمل السياسى الأول إلى المطبعة، والغريب أن هذا العمل السياسى الثانى لهيجل هو أيضاً كشف للرجعية السياسية لكن فى ألمانيا هذه المرة، وفى مقاطعة فورتمبرج! التى ولد فيلسوفنا فى عاصمتها شتوتجارت.!

أما الدراسة الثالثة فهى تدور حول مقاله الشهير عن «دستور ألمانيا» - وهو وصف رائع للتمزق الذى كانت تعانى منه الأمة الألمانية فى عصره: فالإمبراطورية الألمانية تجزأت إلى دويلات صغيرة، بغير قانون موحد ولا دستور واحد، ولا مجلس نيابى قادر على سن التشريعات المختلفة، أو عملة

واحدة.. إلخ - ويصف هيجل حالة ألمانيا بقدرٍ غير قليل من الحزن والأسى حيث لم «تعد ألمانيا دولة» - ولهذا سقطت مترنحة تحت أقدام الغزاة من الفرنسيين، فعندما طرقوا الباب طرقات خفيفة انفتح على مصراعيه! ولا أحد يدافع عن ألمانيا سوى بالخطب والكلمات والعبارات الرنانة (وكأنه فى الحقيقة يصف حال الأمة العربية الآن)! فكيف يمكن إعادة توحيد ألمانيا؟ هنا يبدى هيجل إعجابة بمكيافللى ويتنبأ بقدوم بسمارك! ولعل هذا ما دفع أحد الباحثين إلى القول بأن هيجل كان يتمنى فى ذلك الوقت أن يصبح «مكيافللى عصره»!! [1].

ثم عقبنا على هذه الدراسات بمجموعة مختارة من النصوص التى ترجمناها عن مقاله «دستور ألمانيا».

أما القسم الثانى من كتابنا هذا فهو يدور حول «الكتابات السياسية المتأخرة» أعنى أنه يتناول موضوعات من فكر هيجل السياسى النهائى، ويبدأ هذا القسم بموضوع عن «بومة منيرفا» - وقد ورد فى عبارته الشاعرية الجميلة فى «فلسفة الحق» عندما قال: «إن بومة منيرفا لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله». وهو يقصد بها الفلسفة بصفة عامة، والفلسفة السياسية بصفة خاصة - فقد كان يعارض ما يراه البعض من أن الفلسفة السياسية تعالج موضوعات مثالية، أعنى لا توجد فى العالم الواقعى، موضوعات توجد فى عالم الماوراء - عالماً لا يعلم إلا الله أين يوجد! - ليست الفلسفة السياسية دراسة «للمدينة الفاضلة» ولا للمجتمع الطوباوى، بل هى دراسة للواقع السياسى الحاضر الذى يعيشه الناس: هنا وردة، وهنا ينبغى عليك أن ترقص! وهنا المتعة الحقيقية التى تجدها الفلسفة عندما تدرس الحاضر، أعنى ما هو موجود أمامها وتقوم باكتشاف العناصر العقلية الكامنة فيه! وهكذا هذه

(١) كان المفروض أن يظهر هذا الكتاب، على هذا النحو، منذ سبع سنوات، لكن ظروفاً خارجة عن أرادتنا أجّلت طبعه، فنشرنا منه ثلاث مقالات فى كتابنا «دراسات هيجلية» وهى: «هيجل والرجعية السياسية فى برن» و «ورقة عمل» و «الحرب ومحكمة التاريخ»، ويجدها القارئ ضمن هذا المجلد. وقد آثرنا أن نترك المقدمة كما هى لأنها تستعرض كتابات هيجل السياسية التى كتبها إلى جانب كتابه الرئيسى «أصول فلسفة الحق».

الدراسة حول موضوع الفلسفة السياسية عند هيجل.

أما الدراسة الثانية فهى «تدور حول علاقة هيجل بالثورة الفرنسية» وقد مرت هذه العلاقة بمرحلتين متميزتين: الأولى: عندما كان طالباً فى معهد «توبنجن» الدينى، واندلعت الثورة عارمة مهددة أوربا بغزوٍ فكرى وسياسى جديد عن «الحرية، والإخاء، والمساواة» - فامتلأ شباب المعهد حماساً لهذه الأفكار، وأنشأوا نادياً لِبَثِّ هذه الأفكار الرائعة التى حوّلت أفكار عصر التنوير العقلية إلى واقع حى؛ فجسدت - حقاً - عصر العقل الذى كان ينادى به عظماء المفكرين فى القرن الثامن عشر!

أما المرحلة الثانية التى مرت بها علاقة هيجل بالثورة الفرنسية فهى مرحلة النضج والتأمل فيما أحدثته الثورة من خراب ودمار، فما الذى جعل الفكر العقلى الحى ينقلب على هذا النحو إلى طوفانٍ مدمر ؟! السبب أن رجال الثورة لم يسمحوا بالتطبيق العملى الجاد للأفكار التى نادوا بها (كعادة الثورات حتى فى مجتمعنا العربى!) ذلك لأن تحقيق هذه الأفكار بالفعل يُحِدُّ من حريتهم، لأن قيام المؤسسات الدستورية، وسيادة القانون، وإعطاء كل ذى حقٍ حقه، سوف يعنى فى الحال أن تتحول حرية الحكام المطلقة إلى حرية مقيدة متناهية محددة، ولهذا راحت الثورة تدمر ما تقوم هى نفسها ببنائه!

أما الدراسة الثالثة فهى تعرض لتصور هيجل للمجتمع البرجوازى الذى يسميه أيضاً بالمجتمع المدنى وكيف أنه يقوم على أساس الفردية الخالصة التى تعمل لتحقيق إشباع حاجاتها هى فحسب، وتستخدم الآخرين كوسائل لتحقيق غاياتها، لكنها تكتشف أن الآخرين يستخدمونها لإشباع حاجاتهم هم أيضاً، وهكذا يتحول إشباع الغاية الجزئية الخاصة إلى إشباع لحاجة وغاية كلية! ولقد اعتمد ماركس كثيراً على تصور هيجل للمجتمع البرجوازى!

أما الدراسة الرابعة والأخيرة فهى تدور حول «الحروب ومحكمة التاريخ» وهى محاولة لعرض رأى هيجل فى الحرب الذى كثيراً ما أسىء فهمه وتفسيره،

بل كثيراً ما قيل إنه كان يمجد الحرب، وإن الحروب العالمية التى طحنت البشرية سنوات طويلة ليست إلا أثراً من آثار فلسفته المدمرة!. ولقد ذهبنا إلى أن ذلك كله يسىء فهم الفكرة الهيجلية أحياناً بحسن نية، وأحياناً أخرى يقتطع العبارات من سياقها ليسىء فهمها عامداً!

والواقع أننى أردت بهذا الجهد المتواضع الذى أضيفه اليوم إلى المكتبة الهيجلية، أن أفتح أمام شبابنا مجالات للدراسة، ولعل الكلمات القليلة التى ذكرتها حول كل موضوع من موضوعات هذه الدراسة ما يغريهم لمواصلة الطريق، فيتناولونها بالعمل الجاد والتحليل المتعمق، بحيث نستطيع أن نلقى الضوء قوياً على هذه الفلسفة المستعصية، ثم نأخذ منها مفاتيح أساسية نحل بها واقعنا السياسى المتدهور محاولين إصلاحه.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

إمام عبد الفتاح إمام

القسم الأول

«الكتابات السياسية المبكرة»

دستور ألمانيا

Fait Justitia, Pereat Germania

«فلتحيا العدالة، ولتسقط ألمانيا !»

هيجل: «دستور ألمانيا» – ص ١٥١

فوضى سياسية:

إذا أردنا أن نفهم مقال هيجل عن «دستور ألمانيا» فهماً جيداً فإن علينا أن نضع فى اعتبارنا باستمرار الوضع السياسى فى ألمانيا فى ذلك الوقت، والوضع الذى أثر فى هيجل الشاب تأثيراً قوياً فدفعة إلى كتابة هذه الدراسة.

وإذا كانت مقالته عن «دستور ألمانيا» تكشف عنصراً دائماً (لعله يقصد العنصر العقلى) من تفكيره السياسى فإنها كذلك تعكس تفكيره الحزين فى الإمبراطورية الألمانية (١).

لقد كانت ألمانيا فى ذلك الوقت تعيش فى فوضى سياسية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة: «فمن تطور ألمانيا التاريخى يمكن أن نستخلص هذه النتيجة: وهى أن ألمانيا لم تكن تشكل هيئة سياسية قومية: لقد كانت إمبراطورية تتألف من ٣٦٠ دولة ! حتى أن وسط ألمانيا وغربها كانا عبارة عن «فسيفساء» سياسية تضم دولاً صغيرة جداً تتألف الواحدة منها من دوقية، أو قصر، أو مدينة، أو إمارة كنسية. وإذا كانت بروسيا تضم ٥ر٢ مليون نسمة من السكان- وهى أكبر دوقية - فمن الممكن تصور حال الدول الأخرى» (٢).

ولهذا السبب كان الحديث باستمرار عن ألمانيا المجزأة الممزقة إلى وحدات سياسية ضعيفة، وهذا هو السبب فى انهيارها أمام الجيوش الفرنسية الثورية، التى طرقت الباب فانفتح على مصراعيه !

وهذا التمزق للأمة الألمانية فى دويلات صغيرة كان يستتبعه فى الحال تمزق فى التكوين السياسى لهذه الإمبراطورية فليس ثمّة قانون دستورى واحد، ولا مجلس نيابى قادر على سَنّ التشريعات المختلفة، أو العملة الواحدة أو فرض

---

(١) G. R. G. Mure : The philosophy of Hegel p. 51 Oxford University Press 1965).

(٢) الدكتور نور الدين حاطوم « حركة القومية الألمانية » ص ٧ - ٨ معهد البحوث والدراسات العربية بجامعة الدول العربية - القاهرة ١٩٧٠.

الضرائب، أو سن قوانين للدفاع.. إلخ - وإنما «كانت هذه ال ٣٦٠ دولة موزعة على عشر دوائر، ولكل منها عليها تبعة الدفاع المشترك، وتنفيذ قوانين الإمبراطورية. أما القضايا فلها دياطها الخاص.. Diat (أو مجلسها النيابى الخاص)، وتقع العامة فتعرض على دياط الإمبراطورية ولم يكن هذا الدياط ينعقد إلا مؤقتاً وبدعوة من الإمبراطور..» [1].

ومن هنا نستطيع أن نقول إنه لم تكن هناك دولة ألمانية، أو فكرة سياسية ألمانية، لقد كانت ألمانيا مقسمة إلى عدة أقسام لكل منها نعرتها الإقليمية الخاصة، وكل نقاش أو جدال فى سبيل التغيير أو الإصلاح كان يدعو إلى الخوف من الوحدة ! لقد كانت النعرة الانفصالية سائدة فى كل دولة من دول ألمانيا. ولم يكن بين هذه الدول وحدة نقدية (عملة)، أو قوانين، أو مقاييس، بل ولا أية وحدة معنوية [2].

واللون الوحيد من الوحدة الذى بدأ يظهر فى آخر القرن الثامن عشر هو تشكيل أمة فكرية ألمانية. وهذا هو الحادث الجديد حقاً. ولقد كان القرن السابع عشر - بما أعقبه من إضرام حرب الثلاثين عاماً - عصر إحياء فكرى فى ألمانيا، لم يرتفع فيه سوى اسم «ليبنتز الكبير»، ثم تلا ذلك عصر تهيئة وإعداد، ونرى فيه عملين متناقضين:

الأول: عمل العقلية من مدرسة ليبنتز.

الثانى: الحركة الدينية التى قام بها الأتقياء البروتستانت.

ومنذ عام ١٧٤٠ يمكن الحديث عن وجود ألمانيا الأدبية، وتتفق هذه الحركة مع نمو الطبقة البرجوازية وهى الطبقة الوسطى التى تشكلت نتيجة للرخاء الاقتصادى. وهذا النهوض الفكرى عند البرجوازية يتضح فى نشر المجلات الأدبية، وإصلاح الجامعات.. إلخ وبنهوض هذه البرجوازية وإصلاح الجامعات بدأ بتشكيل جمهور مثقف فى ألمانيا.

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٩.

(٢) نفس المرجع السابق .

يبدأ هيجل مقاله بتلك العبارة الغريبة التى تشبه إعلان الوفاة: «ألمانيا لم تعد دولة» ! لقد زالت الحياة عن تلك البنية السياسية فماتت ! تلك هى الحقيقة التى ينبغى علينا التسليم بها بغير نقاش أو جدال: وهل هناك حقيقة أقوى من الموت ؟ أنعى لكم ياأصدقائى نهاية الإمبراطورية الألمانية ! «فلا شك أن التفكك الكامل للإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الألمانية القديمة، فى مواجهتها للجمهورية الفرنسية كان الأساس الأول لدراسة هيجل» (١) يقول سباين Sabine إن هيجل يبدأ مقاله بالتأكيد اللافت للأنظار: «لم تعد ألمانيا دولة». وأيد هيجل هذا القول بتحليل قدير للغاية لانهيار الإمبراطورية بعد صلح «وستفاليا » الذى تم سنة ١٦٤٨ فى نهاية حرب الثلاثين سنة» (٢). وربما كانت النغمة الحزينة التي يبدأ بها مقاله ترجع إلى وجوده فى مدينة فرانكفورت أثناء كتابة مسوداتها الأولى على الأقل. تلك المدينة التى كانت مقراً لانعقاد الانتخابات الإمبراطورية وتتويج الأباطرة فى كنيسة «سان بارثمليو» الكاثوليكية العتيقة ها هنا يتم تتويج الإمبراطور، أو ها هنا كان يتقدم صاحب الجلالة وسط موكب مهيب من مواكب العصور الوسطى يحيط به الفرسان ومن ورائه كبار رجال الدولة إلى مأدبة فخمة تقام فى قصر البلدية، وليلتها لم تكن تغمض للمدينة عين !.

أما الآن فقد خابت حتى آمال المواطنين من الألمان فى أن تنهض ألمانيا من سباتها لتأخذ مكانها بين الأمم. لقد كتب هيجل فى المسودة الأولى لهذه الدراسة يقول:

«الصفحات القادمة هى صوتُ قلبٍ يكره أن يودع أمله فى أن يرى الدولة الألمانية تنهض من حالة اللامعنى المطبق التى تخيم عليها – وذلك قبل أن يهجر آماله تماماً – فإنه يرغب مرة أخرى فى أن يسترجع تلك الآمال التى خابت بالتدريج «وأن يغذى مرة أخرى – بتصوير عقلى–

(١) S. Avineri : Hegel's Theory of The Modern State p 35 Camridge University press 1972).

(٢) تطور الفكر السياسى – المجلد الرابع ص ٨٤٥ .

إرداتها المؤمنة بتحقيق تلك الآمال..» [(١)].

كان ذلك فى المسودة الأولى حيث كان يحدوه الأمل ويرفض قلبه توديعه، لكنه الآن فى النسخة النهائية حذف هذه الفقرة، كما حذف كل إشارة إلى الآمال الوطنية، وراح يؤكد أن الدرس الذى نتعلمه من مؤتمر راشتاد Congress of Rastatt (١٧٩٩) هو أن «ألمانيا لم تعد دولة». وهى العبارات التى افتتح بها مقاله فى المسودة النهائية وهى العبارة التى كانت فى الأصل شرحاً على هامش فى المسودة الأولى - وهى تدل فى الأعم على أن هيجل، مثل هولدرلين، قد تخلى - على نحو تام - عن «آماله» [(٢)]. وعلى الرغم من أن الناس لا تزال تتحدث عن الإمبراطورية كما لو كانت تعنى شيئاً حقاً، والفقهاء والمشرعين يكتبون المجلدات عن القانون الإمبراطورى العام، ويشرحون ما يسمى بالقانون الدستورى الذى لم يعد يتفق مع الفكرة، ولهذا نراهم يصفون ما هو موجود من الناحية التجريبية فحسب» [(٣)]. لكن هيجل يؤكد أن ألمانيا لم تعد دولة، ولا ينبغى أن نقول عنها إلا أنها تعيش فى فوضى سياسية، أو إن شئنا الدقة يمكن أن ينطبق عليها ما قاله «ڤولتير.... Voltarie» عن الإمبراطور شارلت الرابع ملك فرنسا (١٣٤٧ - ١٣٧٨) من أنه «قد شرَّع الفوضى وسماها دستوراً» فبالمثل نستطيع أن نؤكد أن ألمانيا تعيش فى فوضى دستورية أو فوضى سياسية فهى حشد من الوحدات السياسية المستقلة، وعلاقاتها السياسية تحمل كل الدلائل على أنها تعيش فى حالة طبيعية أو تشكل دولة طبيعية أكثر منها دولة مدنية [(٤)]. فقد ظلت ألمانيا لعدة قرون - ولا تزال - مجموعة نصف إقطاعية من الوحدات السياسية: الإمارات، والدوقيات، والأبرشيات والمدن الحرة وشتات من الجماعات الأخرى، ذلك الوضع خلافاً لما يقوله المنظرون السياسيون الذين يُشوِّهون الوقائع لكى تتلاءم مع تصوراتهم

(١) H. S. Harris : Hegel's Development . p 437 - 433 Oxford 1972).

(٢) H. S. Harris : p.438.

(٣) Hegel : German Constitutian p.143.

(٤) Z. A. Pelczunski : An Introductory Essay p.14.

الأولية القبلية. a priori لا يمكن أن ينظر إليها على أنها دولة حقيقية [١]. إنها اسم له دلالات على عظمة ماضية، ولكنها كنظام لا تعتبر متطابقة تماماً مع حقائق السياسة الأوربية [٢].. فإذا كنا سنقول إن ألمانيا لا تزال دولة فإننا لا نستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نكرر ما يقوله عالم سياسى أجنبى (هو فولتير) فنسمى الانحلال الحالى للدولة بأنه فوضى لولا أن الأجزاء التى تتألف منها قد جعلت من نفسها دولاً [٣]. ويستطرد هيجل ويقول: «إن على الرغم من أن مظهر الوحدة بين هذه الوحدات السياسية الألمانية: المقاطعات والأقاليم الألمانية المتعددة - مازال قائماً، لكنه فى الواقع ليس رابطة موجودة الآن وإنما هو ذكرى لرابطة ماضية ! وإذا كنا نعرف من سقوط الثمره أنها تنتمى إلى الشجرة التى استقرت تحتها، فإننا ينبغى أن نكون على بينة من أنه لا شىء يمكن أن ينقذها من الفساد والتعفن: لا رقادها تحت الشجرة، ولا ظل الشجرة الذى يسقط عليها» [٤].

والمحك الأساسى الذى لجأ إليه هيجل ليؤكد على أساسه أن ألمانيا لم تعد دولة - هو الضربات التى وجهها جيش الثورة الفرنسية للدولة الألمانية الكبرى أو نظام الرايخ وتاريخه القديم، ولم ينظر هيجل إلى هذه الحرب على أنها نزاع بين أمتين أو حركتين قوميتين، ولكنه نظر إليها على أنها صدام بين نوعين من الدول ونظامين من النظم السياسية. ومن هنا فإن انتصار الجيوش الفرنسية كان دليلاً على قوة الدولة الحديثة وتماسكها على نحو ما صهرتها القوى الثورية فى فرنسا. أما النظام الألمانى للإمبراطورية القديمة فغدا نظاماً متخلفاً من العصور الوسطى عاجزاً تمام العجز عن الوقوف أمام هذه القوى الاجتماعية [٥].

فى هذه الحرب التى خاضتها ألمانيا العتيقة المهلهلة ضد الجمهورية الفرنسية

---

(١) G. R. G Mure : The Philos . of Hegel p.51.

(٢) جورج سباين تطور الفكر السياسى المجلد الرابع ص ٨٤٥ .

(٣) Hegel : op . cit . p.143.

(٤) Ibid.

(٥) S. Avineri : Op .cit . p.35.

الفتية الحديثة تحققت ألمانيا بنفسها وبخبرتها الذاتية أنها لم تعد دولة . وعلى الرغم من أننا سوف نعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل فإننا نريد الآن أن نؤكد مع ميور G. R. Mure أنه رغم الدور الضرورى والمأساوى الذى يعتقد هيجل أن الحرب تلعبه فى مصير الأمم، ورغم السلطة الطاغية التى تدعيها الدولة- عنده - لنفسها حتى تحافظ على بقائها - فإنه لم يطلب قط، ورغم ما يزعمه كثير من نقاده، بالتضحية بفردية المواطن على ذبح الدولة، صحيح أن الدولة عنده كما هى عند أرسطو «تسبق فى تسلسل وجودها» وجود الأفراد لكن ذلك - وهذا ما أكده مراراً بغير ملل كلما نضج فكره - يرجع إلى أنهم يجدون طبيعتهم الحقة، والتطور الحر لشخصيتهم فى الدولة [1]. ويعتقد هيجل أن قوة الدولة السياسية الحقة لا تظهر فى حالة السلم وإنما تتجلى واضحة فى حالة الحرب يقول:

«إن صحة الدولة، بصفة عامة، لا تتكشف بقوة فى هدوء السلم بقدر ما تتكشف فى لهيب الحرب ؛ لأن السلم هو حالة الاستمتاع والنشاط فى عزلة لاسيما إذا كانت الحكومة أبوية منتصرة عاقلة لا تطلب من رعاياها سوى مطالب عادية فحسب. أما فى حالة الحرب فإن قوة الترابط التى تجمع أفراد المجتمع فى كل واحد تصبح واضحة» [2]. وتلك هى العبارة التى ذكرها هيجل فى «دستور ألمانيا» وأسيىء فهمها مراراً حتى قيل إن فيلسوفنا يمجد الحرب استناداً إليها ! مع أن هذا القول لا تتضمنه هذه العبارة على الإطلاق، إذ لم يقل هيجل: «إن الحرب هى صحة الدولة» وإنما قال: «إنه فى حالة الحرب تُمْتَحن هذه الصحة» والفرق واسع بين القولين فهو يريد أن يقول إنه فى حالة المرض تمتحن صحة الجسم، فهل ذلك يعنى أننا نمجد المرض وندعو إليه.. ؟! - وعلى أية حال فسوف نعود إلى هذا الموضوع فى مقال مستقل، وما يهمنا منه الآن يستدل على صدق اعتقاده بأن ألمانيا لم تعد دولة من حروبها مع فرنسا يقول:

(١) G. R. G.Mure :The Philoso . of Hegel p.52.

(٢) Hegel :German Constitution p.144.

«لقد جربت ألمانيا بنفسها أثناء حربها مع الجمهورية الفرنسية أنها لم تعد دولة وأصبحت واعية لوضعها السياسي سواء فى حالة الحرب أو فى حالة السلم. وهناك نتيجتان ملموستان نخرج بهما من الحرب مع فرنسا هما:

(أ) ضياع أجزاء من أجمل الأراضى الألمانية [(١)]. مع فقدان بضعة ملايين من السكان.

(ب)عبء الديون (التى كانت قاسية فى الجنوب أكثر منها فى الشمال) التى كانت امتداداً لبؤس الحرب فى وقت السلم..» ! ثم يضيف هيجل:

«ونتيجة أخرى هى أنه إلى جانب أولئك الذين وقعوا فى قبضة المحتلين، والقوانين والعادات الأجنبية، ستفقد ولايات كثيرة أعظم خيراتها، أعنى استقلالها» [(٢)]. ومن هنا، من الانحلال والتفكك الذى برهنت عليه الحرب، ينشأ كل ما لحق بألمانيا من محن، وبؤس وفقر، وضعف فى الحرب، وانعدام لحرية أبنائها [(٣)].

ويعتقد هيجل أننا فى حالة السلم نجد الفرصة مواتية لكى نتدبر بروية وإمعان ما حدث لنا ولنسأل أنفسنا: ما هى الأسباب الداخلية الكاملة للنتائج التى وصلنا إليها ؟ وما هى الروح الكامنة داخل هذه الأحداث ؟ وبأى معنى يمكن أن نعتبر هذه النتائج هى المظاهر الخارجية لتلك الروح؟

وهنا كما هى الحال فى كل مكان آخر يبحث هيجل عن «الضرورة» لأن هدفه هو التفسير العقلى للواقع الذى نعيش فيه، هذا «الحاضر بأسمى معانى الحضور» الذى هو الموضوع الأول للفلسفة كيف يمكن أن نفسره تفسيراً عقلياً؟ إن التفسير العقلى يعنى إبراز الوقائع المفككة فى صورة عقلية مترابطة ترابطاً ضرورياً. ومن ثم فإن تدبر ما حدث وإمعان النظر فيه إنما يناسب الهدف - فيما يرى هيجل - الذى يرمى إليه كل شخص لا يذعن للوضع القائم،

---

(١) لعله يشير إلى حقيقة تاريخية وهى أن الفرنسيين ضموا إليهم الضفة اليسرى من نهر الراين فى معاهدة لونفيل Luneville عام ١٨٠٢ .

(٢) G. R. G. Mure : Op . cit . p.51.

(٣) Ibid .

لكنه يريد أن يتعرف على الأحداث لكى يصل إلى ضرورتها. وهذا الشخص، بهذه المعرفة، يفترق عن أولئك الذين لا يجدون سوى «الصدفة» و «العشوائية» فيما حدث. إن حمقهم - فيما يرى هيجل - يقنعهم بأنه كان من المستطاع ترتيب الأحداث على نحو أكثر حكمة.. لكن لماذا يرفض هيجل «الصدفة» «والعشوائية» فى فهم الواقع وتفسير الأحداث.. ؟ السبب هو أنه يريد التفسير الفلسفى أو التفسير العقلى وهو لا يكون عقلياً إذا ما فسر الوقائع بأنها «عرضية» أو عفوية، بل ذلك ليس تفسيراً على الإطلاق !

إنما التفسير الحقيقى هو التفسير الذى يكشف عن ترابط الأحداث وبين ضرورتها. وهذا هو الهدف الذى يسعى إليه هيجل فى هذه الدراسة - يقول صراحة:

«قد لا يكون للأفكار التى تحتوى عليها هذه الدراسة أى هدف آخر، أو تأثير آخر عندما تنشر، سوى العمل على فهم ما هو موجود، ومن ثم تكوين نظرة أكثر هدوءاً، وكذلك قبول معقول للمسائل على نحو ما هى عليه سواء فى مناقشاتنا أو احتكاكاتنا اليومى بالأمور؛ ذلك لأن وضع الأمور على نحو ما هى عليه ليس هو السبب الذى جعلنا ساخطين غير راضين. وإنما واقعة أن هذا الوضع ليس هو ما ينبغى أن يكون. لكن لو عرفنا أن الوضع على ما هو عليه يجب أن يكون على هذا النحو، أعنى أنه لم يكن بسبب الصدفة أو العشوائية. فإننا عندئذ نعترف بأن ما هو قائم الآن هو ما ينبغى أن يكون» (١).

معنى ذلك أن هناك نظرتين للوقائع: نظرة سطحية هى «نظرة الفهم» تراها مفككة، متناثرة لا تجمعها رابطة قوية لأنها تظهر بفعل «الصدفة» أو «الهوى» أو «العشوائية»، ثم هناك نظرة فلسفية هى «نظرة العقل»، وهى التى يدعونا هيجل إليها، وهى التى ترى خلف الأحداث مبرراً قوياً، وسبباً ضرورياً هو الذى جعلها على هذا النحو.

---

(١) Hegel :German Constitution p.145.

ولقد شن هيجل حملة بالغة العنف فى تصديره لفلسفة الحق - بعد ذلك- على النظرة الأولى السطحية الغريبة التى ترى أن الأحداث السياسية والتاريخية التى تقع فى المجتمع البشرى، إنما تحدث بمحض الصدفة وترفض وجود الضرورة فى مجال النشاط البشرى، فهو عندها يخلو من «العقل»، وأحداثه بعيدة عن المعقولية، وتفسيره لا يكون تفسيراً عقلياً، فى حين أن أحداث الطبيعة يمكن أن تكون كذلك، يقول:

«إن الناس يسلمون- إذا ما كان الأمر يتعلق بالطبيعة - إنه ينبغى على الفلسفة أن تدخل الطبيعة فى نطاق اهتمامها، وأن تعرفها على نحو ما هى عليه، وأنه إذا كان حجر الفلاسفة مختبئًا فى مكان ما، داخل الطبيعة ذاتها، فإن الطبيعة على أية حال تشتمل فى جوفها على علتها العاقلة. وما يجب على المعرفة أن تبحث عنه وأن تدرسه على شكل أفكار شاملة، هو هذه العلة العاقلة.... Reason الكامنة بداخل الطبيعة، لاصورها وأحداثها العارضة التى تظهر للملاحظ السطحى، بل الانسجام الأزلى والتناسق الأبدى فى هذه الطبيعة، وهو قانونها وماهيتها الكامنة فيها، أما العالم الأخلاقى والدولة (أعنى العقل على نحو ما يتحقق بالفعل على صعيد الوعى الذاتى) فلا يظفران بطائل من القول بأن السيادة والقدرة على هذا المستوى تكونان للعقل الذى يوطد نفسه ويجد أنه فى بيته بين هذه المؤسسات، فتراهم يفترضون أن العالم الروحى هو، على العكس، يقع تحت رحمة الصدفة والهوى...» [(١)].

ولقد كانت النظرة الأولى هى السائدة فى ألمانيا مما سبب لهيجل انزعاجاً شديداً، لأنها أدت بالألمان إلى لون من ألوان «الاغتراب» انفصلوا فيه عن واقعهم، وغابوا عنه ففشلوا فى فهمه وتحليله ودراسته والكشف عن الأسباب العميقة التى أدت إليه حتى يتخلصوا منها، وأصبحوا يعيشون فى حالة غريبة من الانفصام الكامل بين «الفكر» و «الواقع»، بين «النظرية» و «التطبيق»،

---

(١) Hegel : The Philosophy of Right . p.4. وقارن ترجمتنا العربية «لأصول فلسفة الحق» ص ٦٨ - ٦٩ من الجزء الأول ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨١ ، وطبعة دار التنوير ص ٧٦ -٧٧.

لأنهم عاشوا وسط تصورات اخترعوها عن الحق، والقانون، والحرية، والدستور.. إلخ [1]. لكن الفكرة الأم المسيطرة عليهم أو التصور الذى يشمل جميع التصورات السابقة هى القول بأن ألمانيا بما هى عليه لا تزال دولة لأنها كانت ذات يوم دولة، ولأن الأشكال التى تستمد منها الحياة لا تزال باقية على حالها إلى اليوم ! وهذا لا يعبر إلا عن وهم كبير لأن «ألمانيا لم تعد دولة...» !

على هذا النحو يحلل هيجل الأوضاع السياسية القائمة فى البلاد محاولاً أن يبين المنهج الصحيح لفهم هذه الأوضاع وهوالمنهج العقلى الذى يسعى إلى الكشف عن الضرورة فى قلب ما يبدو حدثاً عرضياً أمام نظرة الفهم الهيجلى، ويرى هيجل أن هذه النظرة الفلسفية إلى الأحداث ليست سهلة فالحق أنه من العسير - عادة - على أواسط الناس أن يرتفعوا إلى تكوين عادة عقلية هى التعرف على الضرورة والتفكير فيها. فتراهم يحشرون حشراً مجموعة من الأفكار والتصورات بين الأحداث وتفسيرها. ثم يجأرون بالشكوى لأن ما حدث لم يتفق مع تصوراتهم ! والأعجب أنهم يتلمسون الأعذار لتصوراتهم وأفكارهم بحجة غريبة واهية هى أنه فى حين أن الضرورة تسودها فإن ما يسيطر على الأحداث هو الصدفة ! إنهم فى الواقع يفسرون الأشياء على أنها مجرد أحداث فردية معزولة، ولا ينظرون إليها على أنها نسق.. System من الأحداث تحكمه روح واحدة ! وسواء أكانوا حقاً يعانون مما يحدث أم يشعرون بالهوة بين تصوراتهم وبين ما يقع من حوادث، فإنهم فى النهاية يجدون فى التمسك بتصوراتهم وتأكيدها ما يبرر لهم الشكوى بمرارة مما قد حدث !

ولقد رمت العصور الحديثة الألمان، بين ما رمتهم به - بهذه الرذيلة فتراهم يتأرجحون فى تناقض مستمر بين ما يطلبون (وهو ما تمثله أفكارهم وتصوراتهم)، وبين ما يحدث عكس ما يطلبون (أى الواقع الذى يعيشون فيه)، وهكذا حدث انفصام بين أفكارهم الكاذبة غير الأمينة التى ينسبون فيها الضرورة إلى تصوراتهم عن القانون والواجب، وبين الواقع الذى يعيشون فيه:

---

(1) Hegel : German Constitution p.146.

فلا شيء يحدث وفقاً للضرورة التي يتحدثون عنها في تصوراتهم، ولهذا أصبحوا يألفون التناقض المستمر بين الكلمات والواقع ! وأحياناً أخرى يلجأون إلى محاولة غريبة هي لوى تفسير هذه الأحداث حتى تتناسب مع تصورات بعينها [(١)].

وهكذا ذهب هيجل إلى أن الرذيلة السياسية الكبرى للألمان هي رفضهم مواجهة الواقع، والتسليم بالحقائق وتقييمهم الصور بدون الجوهر، وادعائهم لأنفسهم ولغيرهم أنهم أبطال ألمان وطنيون، وكان أحد أهداف هيجل من كتابته لمقالة «دستورألمانيا» هو أن يعرض هذا النفاق، وأن يجعل مواطنيه يواجهون الحقيقة الواقعة [(٢)].

لو أننا تساءلنا كيف شخّص هيجل أسباب انهيار الإمبراطورية الألمانية لاستطعنا أن نقول مع جورج سباين:

«لقد وجد هيجل سبب ضعف الإمبراطورية بدقة تماماً، في المصالح الخاصة والنزعة الإقليمية اللتين اعتبرهما عيباً قومياً في الخلق الألماني. إن الألمان أمة من الناحية الثقافية ولكنهم لم يتعلموا أبداً إخضاع الجزء للكل وهو ما يعتبر ضرورياً لأية حكومة قومية، فليس للإمبراطورية شيء من السلطة سوى ما تمنحه الأجزاء لها، وليس للدستور القائم من غرض في الواقع إلا الإبقاء على ضعف الدولة» [(٣)].

والمدن الحرة، والأمراء المستقلون، والطبقات الاجتماعية، والنقابات المهنية والطوائف المهنية، هذه كلها تسير على هواها، مستحوذة على حقوق الدولة ومسببة الشلل لأعمالها - بمظهر جذاب من حق قانوني مستمد من القانون الإقطاعي العتيق الذي يسوس الإمبراطورية. فشعار ألمانيا - كما قال هيجل في تهكم مرير - هو: «فلتكن العدالة ولتسقط ألمانيا» ! ذلك أن هناك خلطاً

---

(١) Hegel : German : p.145.

(٢) Z. A. Pelczynki . An Introductory Essay p14.

(٣) جورج هـ . سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ص ٨٤٦ ترجمة على إبراهيم السيد - دار المعارف بمصر إبريل عام ١٩٧١.

كاملاً بين القانون الخاص والدستورى، وأن الامتيازات التشريعية والقضائية والكنسية والعسكرية تباع وتشترى مثل الملكية الخاصة [1].

انتهى هيجل من تشخيص الوضع الراهن فى ألمانيا إلى وصفه بأنه «فوضى سياسية»، وأن «ألمانيا لم تعد دولة» لكن كيف يمكن علاج هذا الوضع السيىء؟! كيف يمكن لألمانيا أن تستعيد أمجادها الماضية فتتحول إلى دولة واحدة قوية ذات سيادة؟!

يبدأ هيجل، قبل وصف العلاج، فى تحديد «مفهوم الدولة»: ما المقصود بالدولة ؟ [2]. أهى مجرد تجمع من الناس ؟ أيمكن لحشد من الأفراد أن يطلق على نفسه اسم «الدولة» ؟ ويجيب «بالنفى»؛ «فالحشد» من الأفراد أو «الجمع من الناس» يمثل الحالة الطبيعية للبشر أكثر مما يعبر عن قيام الدولة المدنية، وهو يعتقد أن رذيلة الألمان السياسية الكبرى هى رفضهم أن يواجهوا الواقع، وأن يدرسوه كما هو، وأن يحللوا ما فيه من عناصر صالحة وعناصر سيئة بحيث يعملون على تدعيم الأولى وإزالة الثانية، إنهم يرفضون التسليم بالحقائق ويقومون بتقييم الصورة بدون الجوهر: من ذلك مثلاً أنهم يصفون أنفسهم بأنهم أبطال وطنيون ! أى نفاق يمكن أن يعبر عنه هذا الوصف ! لقد كان من أهداف هيجل الأساسية وهو يكتب دراسته عن «دستور ألمانيا» أن يعرض لهذا النفاق، وأن يجعل مواطنيه يواجهون الحقيقة الواقعية بالفعل.

وهو يحدد الطبيعة الجوهرية للدولة، والعناصر الأساسية التى تتألف منها بقوله: إن الأساس الأول فى قيام الدولة هو اتحاد الأفراد جميعاً للدفاع المشترك عن ملكيتها كلها، أعنى أن يتضامن جميع المواطنين فى الدفاع عما تملكه الدولة ككل، وهذا التضامن هو بطبيعته مقياس جيد لمدى تماسك الدولة، ومبلغ تخلى الفرد عن الجانب الذاتى والمصالح الشخصية الخاصة ليدخل مع المواطنين

---

(١) قارن الكتابات السياسية ص ١٤٩.

(٢) وهو مفهوم يرى أفنيرى أنه لا يختلف كثيراً عن المفهوم الذى نعرضه فيما بعد فى كتابه « أصول فلسفة الحق » راجع كتابه السالف الذكر .

فى كل واحد يشد بعضه بعضاً. وسوف يعبر هيجل عن هذا التضامن ملخصاً علاقة الفرد بالدولة بعد ذلك بوضوح فى كتابه «أصول فلسفة الحق» حيث يقول: «إن المصير الذى تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو فى الوقت نفسه اللحظة الإيجابية التى تقرر فرديتهم المطلقة لا الفردية العارضة العابرة. ومن ثم فإن هذه العلاقة والاعتراف بها هو الواجب الجوهرى للفرد، فواجبه تأكيد هذه الفردية الجوهرية أعنى تأكيد استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخاطرة والتضحية بالملكية والحياة، وكذلك التضحية بالرأى، وبكل شىء آخر يمت بطبيعته إلى مجرى الحياة» (1). والنقطة الهامة هنا هى أن هذا الاتحاد أو التضامن لا يستهدف الدفاع عن شىء جزئى، فلا يقوم كل فرد بالدفاع عن الكل، كما أن الدولة -ممثلة فى هذا الاتحاد- تهب للدفاع عن نفسها دون أن تضع فى ذهنها احتمالات النجاح أو الفشل، إنها تقاتل لأن ذلك مسألة ضرورية لا مفر منها لتثبيت كيانها كدولة: تقاتل بكل ما يتاح لها من أسلحة وليكن بعد ذلك ما يكون! فهل يمكن لنا أن نجد مثل هذا التضامن فى ألمانيا ؟! «لن تجد أحداً قط ينكر أن ألمانيا متحدة للدفاع عن نفسها بواسطة القوانين والكلمات». بهذا التهكم المرير يصف هيجل واقع ألمانيا فى بداية القرن التاسع عشر وكأنه يصف حال الأمة العربية فى القرن العشرين ! فعلى الرغم مما تعانيه أمتنا العربية من تمزق، فوضى سياسية، وبعضها «يقنن» هذه الفوضى ويشرعها ويضعها فى دساتير! أقول رغم هذا التخبط فإنك لن تجد أحداً ينكر أن الأمة العربية «أمة واحدة» على استعداد لسحق العدو، فهى مسلحة بالكلمات! بل إن البلاغة والفصاحة العربية تظهر الآن بشكل أروع مما كانت عليه فى ألمانيا!

ويرى هيجل أن هناك قوتين أساسيتين لازمتان للدفاع عن الدولة وهما: وجود قوة عسكرية موحدة ومسلحة تسليحاً جيداً بقدر المستطاع، ثم وجود قوة مالية واحدة - باختصار لقيام الدولة لابد أن يكون الجيش واحداً وميزانية الدولة واحدة أيضاً، حتى إذا ما كانت هناك بعض الدويلات المستقلة داخل

(1) Hegel : The philosophy of Right . p.209.

الدولة، وهذا ما يعنيه أحياناً بقوله إنه لابد أن تكون هناك «سلطة عامة مشتركة» تتمثل فى القوة العسكرية للاتحاد: مثل القوانين الجزئية فى كل ولاية، أو التشريعات الخاصة فى كل دولة جزئية، ومثل قيام السلطة فى يد شخص واحد أو عدة أشخاص، وكذلك لا أهمية لانتظام الحقوق المدنية أو عدم انتظامها بين الأفراد الذين يخضعون للسلطة العامة، فى قيام الدولة، أو فى تحول الحشد إلى دولة (وكأن هيجل يتنبأ بما هو قائم الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية: من قيام كل ولاية بوضع تشريعات جزئية خاصة بها، وتحديد حقوق مدنية للأفراد تختلف عما هو قائم فى الولايات الأخرى حتى بالنسبة للزواج، والطلاق... إلخ. لكن الأساس فى قيام الدولة يظل مع ذلك قائماً، وأعنى به وجود جيش واحد ثم ميزانية واحدة لجميع الولايات). وكذلك ليس أساسياً فى قيام الدولة أن يكون هناك عدد معين من الطبقات الجزئية الخاصة أو أفراد المواطنين الذين يشتركون فى صنع القانون، أو طبيعة المحاكم، أو ما إذا كان منصب القاضى يتم بالتعيين أو بالوراثة... فذلك كله يقع خارج مفهوم الدولة على حد تعبيره ! «فوجود الدولة لا يعنى ضمناً المساواة فى الحقوق المدنية لجميع المواطنين، أو تجانساً فى القانون فى جميع أرجاء أقاليم الدولة، فقد توجد طبقات ذات امتيازات خاصة واختلافات واسعة فى العرف والثقافة واللغة والدين..» وهكذا يخرج هيجل اللغة - على سبيل المثال - من العوامل الأساسية فى تكوين الدولة، ويضرب أمثلة لدولة تكثر فيها اللغات المختلفة ولا توجد بينها لغة واحدة، كذلك العادات والتقاليد والتربية لا تمثل سوى «رابطة فضفاضة» بين أعضاء الدولة. حتى الدين الذى يعبر فيه الإنسان عن أعمق أعماق ذاته، والذى يمثل هوية واحدة، لم يعد يمثل ضرورة فى تكوين الدولة «فهو شيء تستطيع الدولة الحديثة أن تستغنى عنه» !، فالوحدة الدينية أو الدين الواحد فى شعب من الشعوب لم يمنع قيام الحروب حتى بين دول تؤمن بدين واحد، وتعتنق المبادئ الدينية ذاتها [(1)]. والعكس، فإن «عدم

(١) كما يحدث الآن في الحرب العراقية الإيرانية التي اندلعت عدة سنوات بحيث أصبحت أطول من الحرب العالمية !

التماثل الدينى فى يومنا الراهن» - أعنى نقص الهوية الدينية بين الدول أو إيمانها بديانات مختلفة، لم يمزقها أو يمنع قيام الدولة القومية المتماسكة.

كيف كان هيجل يتصور إعادة توحيد ألمانيا؟ لا شك أنه كان فى هذه الفترة المبكرة من حياته يؤمن بالتوحيد عن طريق القوة، وهناك صفحات طويلة تكاد تكون نبوءة بظهور بسمارك... Bismarck وسياسة الحديد والدم...Blut und Eisen [1]. وفضلاً عن ذلك فهناك إعجاب لا يخفى بمكيافللى وامتداح لكتابه «الأمير» - والحق أن إعجاب هيجل بميكافللى بدأ فى ذلك الوقت (حوالى ١٨٠٢) وإن كان قد استمر طويلاً، فقد قرأ هيجل كتاب «الأمير» لمكيافللى [2]. ومن هنا كان إعجاب هيجل الشديد بمكيافللى واهتمامه به، وهو إعجاب لم يتغير قط طوال حياته، فما قاله فى كتاباته السياسية المبكرة عاد يكرره فى «محاضراته حول فلسفة التاريخ» التى تمثل جانباً من تطوره السياسى النهائى.

ولقد انصب إعجاب هيجل بمكيافللى على جانبين أساسيين:

الأول: اهتمام ميكافللى بتوحيد إيطاليا الممزقة، وهوما كان هيجل يستهدفه بالنسبة لألمانيا.

الثانى: فصل ميكافللى بين الأخلاق والسياسة، وهو موضوع عام عند هيجل، فإذا كانت العواطف تصلح للعشاق ولا تنفع فى حقل السياسة، فإن الأخلاق تصلح لسلوك الفرد ولا دخل لها بسلوك الدولة. وهذان الجانبان مرتبطان برباط وثيق، فعملية توحيد الدويلات المنقسمة الممزقة التى كان يصبو إليها كل منهما - على الأقل فى فترة من فترات حياتهما - تطرح سؤالاً هاماً هو كيف يمكن أن تتم هذه الوحدة؟ ما هى الوسائل التى يمكن أن تستخدم فى لم شمل هذا الشتات المبعثر سواء أكان فى إيطاليا أم فى ألمانيا؟ يجيب

---

(١) Z. A. Pelczynski : An Introductory Essay p.16.

(٢) إرنست كاسيرر : « الدولة والأسطورة » ص ١٦٩ ترجمة د . أحمد محمود - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ب ١٩٧ .

هيجل إجابة أقرب إلى المكيافللية وهو يسبق ما سوف يقوله بسمارك فيما بعد: «فى هذا السياق ليس أمامنا خيار فى اختيار الوسائل؛ لأن الأعضاء المصابة بالغرغرينا Cangrenous limbs لا يمكن أن تعالج بالماء المعطر، بل إن السم والبتر هما الأسلحة المألوفة المطلوبة كعلاج، لهذا الموقف، بغير أى ضرب من الرقة أو النعومة. ذلك لأن الحياة عندما تقف على حافة الهاوية والانهيار، فإن إعادة تنظيمها لا يمكن أن يتم فى هذه الحالة إلا بأقصى درجات العنف والقوة..» [1]. بل إن هيجل كثيراً ما يقتبس فى مقاله «دستور ألمانيا» من كتاب «الأمير» لمكيافللى [2].

لقد كان هيجل فى عام ١٨٠٢ يؤمن إيماناً عميقاً بأن تجديد ألمانيا وتوحيدها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الحديد والدم، لأن الناس لن يتنازلوا عن سلطاتهم وميزاتهم ومكاسبهم طواعية. وإن كانت آماله فى ذلك الوقت قد اتجهت نحو النمسا بدلاً من بروسيا، صحيح أن النمسا وبروسيا هما البلدان الألمانيان اللذان يملكان القوة الكافية للقيام بعملية التوحيد عن طريق الفتح والقهر وضم الدويلات بالقوة، إلا أن هيجل يضع آماله - رغم ذلك - فى النمسا على اعتبار أن دستورها أكثر لبرالية، كما أنه يقدم ضمانات أفضل لقيام الإمبراطورية التى سيعاد تكوينها بحيث تشكل دولة حرة. ولما كان مكيافيللى وريشيليو، فى نظر هيجل، هما الشخصيتان البطوليتان فى السياسة الحديثة فقد دعا كتاب الأمير بأن: التصور العظيم، والصحيح لعبقرية سياسية حقيقية مقرونة بأنبل وأسمى الأغراض» ذلك لأن قواعد «الأخلاق الشخصية» كما قلنا لا تحد من أعمال الدول، فليس للدولة من واجب أسمى من أن تحافظ على نفسها وتقويمها وتعمل على دعمها، وإن كان هيجل قد عاد فى ملاحظاته الختامية إلى القول بأن خلاص ألمانيا يعتمد فى الواقع على شىء أقرب إلى المعجزة السياسية، وأنه يحتاج إلى رجل عبقرى من الناحية السياسية إلى

(١) Hegel : German Constitution p 770 - 221 (Eng . trans by T . M. Knox).

(٢) قارن مثلاً ص ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ .. إلخ .

ثسيوس Theseus فى صورة مكيافللية [١].

وهذه الخاتمة المأساوية تكشف عن تأرجح هيجل، فى هذه الفترة على الأقل بين اليأس والرجاء، ولهذا لا يصل إلى نتيجة يقينية، ويرد بعض الباحثين هذا الموقف إلى نقص أساسى فى موهبته السياسية ذلك لأنه يفتقر إلى الحكمة العملية والحس السياسى الواقعى رغم دقة تحليله النظرى الحاد. «غير أن هذا النقص ينبغى أن نبحث عن سببه فى مكان آخر، فهو كمفكر ألمانى وطنى متحمس يأمل آمالاً عريضة تتلخص فى أن بلاده سوف تنصلح ميزانيتها المتدهورة، وهو كملاحظ أكاديمى يعرف عن يقين أن عملية التفكك والفوضى وعدم التكامل قد وصلا إلى مدى أبعد بكثير مما يمكن إصلاحه. ولهذا نراه ممزقاً بين الإيمان والاستسلام [٢]. بين الأمل والرجاء واليأس. لكن ربما كانت هناك أسباب أخرى تجعلنا نخفف حكمنا على هيجل: إذ كيف يمكن لشاب فى الثلاثين، بلا تجارب ولا خبرات سياسية سابقة أن يقدم حلاً لمشكلة على هذا القدر من الضخامة مثل مشكلة إعادة توحيد ألمانيا ؟ ولا شك أن مجرد الإحساس بالمشكلة ومحاولة إلقاء الضوء عليها وتحليلها تحليلاً واعياً وتوضيح التفكير الغامض الذى كان يدور حولها – كان بغير شك إنجازاً كبيراً فى حد ذاته [٣]. وهو نفسه يقول: «إن الأفكار التى تتضمنها هذه الدراسة ليس لها من هدف آخر سوى تحسين فهم ما هو قائم، ومن ثم تقديم نظرة أكثر هدوءاً، وموقفاً أكثر اعتدالاً كذلك...» [٤]. وهو يقول بوضوح إنه لا يكتب «موجزاً» ليطلع عليه رجل السياسة أو رجالات الدولة، إذ أن مثل هذا العمل

---

(١) ثسيوس في الأساطير اليونانية هو البطل الأتيكى الرئيسى ابن إيجوس .. Aegeus ملك أثينا . خلص أتيكا .. Attica من بروكرست .. Brocrustes (قاطع الطريق الشهير) وغيره من الأشرار ، وذبح الميناطور ...Minotaur (حيوان ظهر في نصف رجل ونصف ثور) وحمل اريان ابنه مينوس ...Minos وهزم الأمازون وتزوج ملكتهم ، وبعد موتها تزوج من فيدرا وكان باختصار ، بطلاً أسطورياً مغامراً .

(٢) Z. A. Pelcynski op. cit. p. 16.

(٣) Ibid.

(٤) انظر الصفحات التي ترجمناها من « دستور ألمانيا » فيما بعد .

لن يفيد فى شىء قط؛ لأن رجالات السياسة لا يحتاجون إلى مفكرين يقولون لهم ما الذى ينبغى عليهم أن يفعلوه، فهؤلاء لديهم نظرة أفضل إلى التاريخ، وفى استطاعتهم أن يأخذوا منه دروساً لهم يستفيدون منها، غير أن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف مع جماهير الشعب، أو قطاع المتعلمين منهم على وجه التحديد، فهؤلاء يحتاجون إلى من يوضح لهم معنى الأحداث ويساعدهم فى تحصيل نوع من «الفهم والاستبصار».

ومع ذلك كله فإن هناك من يعتقد أن هذا المقال المبكر «دستور ألمانيا» جدير بالإشارة المسهبة إلى حد كبير وذلك لسببين: الأول أن هيجل كتبه عام ١٨٠٢ كخبير فى الشئون العامة، ومن ثم فقد جاء خالياً تماماً من ذلك الحشد المذهل من التجريدات الجدلية التى جعلت فلسفته السياسية فيما بعد بمثل هذه الدرجة من الصعوبة، ومع ذلك كانت أفكاره الرئيسية موجودة من قبل بدون تلك الأداة المنطقية – وثانياً: أن «دستور ألمانيا» أظهر بوضوح أن فكرة هيجل عن الجدل كان يحكمها غرض أخلاقى أكثر منه علمى. ففى الصفحات الافتتاحية أوضح أن الغرض من المقال هو أن ينمى فهم الأشياء كما هى عليه، وأن يظهر أن التاريخ السياسى لا يعتبر تحكمياً، بل ضرورياً. إن شقاء الإنسان ينشأ من التناقض بين ما هو كائن وبين ما يميل إلى الإيمان بأنه ينبغى أن يكون، وهذا يحدث لأنه يتخيل أن الأحداث مجرد تفاصيل غير مترابطة وليست نظاماً تحكمه الروح، أو يأتى علاج هذا التناقض بإدراك أن ما هو كائن يجب أن يكون، وأن ما ينبغى أن يكون هو نفسه ما هو كائن [1].

ومع ذلك كله فإن التصدير الاسبنوزى الذى صدر به هيجل مقاله لا يتسق تماماً مع النتيجة المكيافللية التى انتهى إليها، وربما أمكن إزالة التناقض إذا ما تذكرنا تاريخ كتابة مقال «دستور ألمانيا» – لقد تجمعت أفكار المقال من الناحية العقلية فى مدينة «فرانكفورت»، وهناك أيضاً اكتشف رسالته فى الحياة كفيلسوف نظرى، وخطط أول موجز لمذهبه حيث كان يتصور القدر أو المصير

(١) جورج سباين : « تطور الفكر السياسى» الجزء الرابع ص ٨٤٩ – ٨٥٠ .

يقوم فيه بدور بارز، وبعض جوانب مقاله «دستور ألمانيا» يعكس هذا الاهتمام الفلسفى، ويتنبأ بجوانب هامة من فلسفته فى الدولة والتاريخ. فهذا المقال، إذن، يقف عند بداية انطلاق هيجل من منظورين للسياسة: طريق رجل الدولة الشائك، وهو يسير فيها من الآن فصاعداً حسب المناسبات، ثم طريق الفيلسوف وهو الذى أثبت أنه الطريق الملوكى للنجاح والشهرة.

الأعمال السياسية الثلاثة التي درسناها حتى الآن كتبها هيجل فى وقت قصير فيما بين ١٧٩٦ - ١٨٠٢ ولقد كانت هناك فيما يبدو طموحات عند هيجل فى هذه الفترة ليلعب دوراً فى السياسة أو ليكون شهيراً كرجل سياسة، لكن القدر لم يكن كريماً معه، فالمشكلات التى تناولها كانت صعبة بطريقة غير عادية، ولذا فقد كان على هيجل، للأسف، أن يحصر نفسه فى نطاق الفلسفة وحدها، وأن يكف فى ذلك الوقت عن محاولة التأثير فى الرأى العام [١].

ولسوف نحاول في الصفحات القادمة أن نقدم نماذج سريعة من هذا المقال الهام «دستور ألمانيا» عن طريق ترجمة صفحات قليلة من بداية المقال.

(١) وهيجل نفسه يشير في مقدمة مسودة لدستور ألمانيا إلى المأزق الذى يصادفه الإنسان «عندما تحتم ظروف العصر على رجل أن يبتعد وينسحب إلى عالمه الداخلى» «فلا تكون البدائل المطروحة أمامه سوي «الموت الدائم» إذا لم يفعل شيئاً، أو «الكفاح لإلغاء السلب الموجود في العالم القائم» لكي يجعله جديراً بالحياة، غير أن ذلك يجاوز قدرات الفرد - قارن بلشنسكي في المرجع السابق .

نصوص من: - «دستور ألمانيا»

وقد ترجمناها عن مصدرين هما:-

-Hegel's Political Writings, Trans by T-M- Knox,
Oxford at The Clarendon Press1969.
- The Philosophy of Hegel, Translated by Cari Friedrich,
The Home Modern Library.

يقع المقال فى الأصل فى مائة صفحة، ترجمنا جانباً ضيئلاً منها ، والمقال يعالج العناصر الآتية:

مقدمة - مفهوم الدولة - القوة العسكرية - المسائل المالية - فرض الإمبراطورية - القانون الدستورى - الدين - قوة المقاطعات - استقلال المقاطعات - نمو الدولة فى بقية أوربا - قوتين ألمانيتين عظيمتين - حرية المواطنين وحرية المقاطعات.

«دستور ألمانيا»

مقدمة:

(٣) [١] - ألمانيا لم تعد دولة، لقد كان أساتذة القانون الدستورى القدامى، يحاولون أن يضعوا فكرة العلم أمام أذهانهم عندما يتناولون القانون الدستورى الألمانى بالدراسة. ومن ثم فقد شرعوا فى وضع تصور معين للدستور الألمانى. غير أنهم لم يستطيعوا الاتفاق على رأى واحد بصدد هذا التصور، وظلوا على هذا الخلاف إلى أن أقلع الأساتذة المحدثون عن هذه المحاولة [٢]. ولهذا فإنك تجدهم الآن لا يعالجون القانون الدستورى على أنه علم بل على أنه وصف فحسب لما هو قائم من الناحية التجريبية، دون أن يتطابق مع الفكرة العقلية، كما أنهم يعتقدون أنهم لا يستطيعون أن ينسبوا إلى الدولة الألمانية إلا اسم الإمبراطورية فحسب، أو الجسم السياسى.

لم يعد ثمة جدال حول التصور الذى يندرج تحته الدستور الألمانى [٣] فلم يعد من الممكن وضعه تحت واحد من التصورات التى لم يعد لها وجود [٤]، فإذا كنا سنفترض أن ألمانيا لا تزال دولة فإننا لا نملك إلا أن نوافق على ما يقوله عالم سياسة أجنبى [٥]، فنسمى التفكك القائم الآن فى الدولة باسم «الفوضى

---

(١) تشير الأرقام الموضوعة إلى رقم الصفحة فى طبعة لاسون Lasson.

(٢) يقول روز نتسفيج Rosenzweig فى كتابه «هيجل والدولة Hegel und der Staat» (ميونخ، وبرلين عام ١٩٢٠ المجلد الأول ص ٢٣٩) أن هيجل كان يقصد الإشارة إلى كتاب مثل ج. ج. موزر J Mosrer وميير Majer وما كتباه عن دستور الدولة عام ١٨٠٠.

(٣) يقصد نوع الدستور - فى تصنيف أرسطو قد قسمها ستة أنواع، ثلاثة منها صالحة هى: الملكية والأرستقراطية، والديمقراطية أو الديمقراطية المعتدلة، وثلاثة فاسدة هى: الطغيان، والأوليجاركية والديمقراطية الفاسدة ويسميها الديماجوجية - وهيجل يقصد، بالطبع، النوع الأخير لأنه سوف يتحدث بعد قليل عما يسود ألمانيا من فوضى.

(٤) «فما لا يمكن فهمه لا وجود له» فى ترجمة فرانك ص ٥٢٧.

(٥) يقصد فولتير الذى لاحظ أن الإمبراطور شارل الرابع (١٣٤٧ - ١٣٧٨) «شرع الفوضى وأطلق عليها اسم الدستور».

Anarchy »، لولا أن الأجزاء التي تتألف منها قد جعلت من نفسها دولاً من جديد، ولا يزال مظهر الوحدة باقياً، على الرغم من أنه ليس، في الحقيقة رابطة موجودة الآن بقدر ما هو ذكرى لرابطة ماضية. ونحن نتعرف عليها كما نتعرف على الثمرة الساقطة تحت شجرة، فنقول إنها من ذلك النوع الذي نعرف أنه ينتمي إلى الشجرة من واقعة أنها ترقد تحتها. غير أن وضعها تحت الشجرة لا ينقذها من الفساد والتعفن، (٤) - كذلك لا ينقذها من هذا المصير، أو من قوة العناصر التي تنتمي إليها الآن، ظل الشجرة التي تسقط عليها.

إن صحة الدولة، بصفة عامة، لا تتكشف بوضوح في هدوء السلم بقدر ما تتكشف في لهيب الحرب [١]. فالسلم هو حالة الاستمتاع والنشاط المنعزل لاسيما إذا كانت الحكومة من النوع الأبوي المتزن الذي لا يطلب من رعاياه سوى مطالب عادية مألوفة. أما في حالة الحرب فإن قوة الترابط التي تربط الأفراد جميعاً بالكل تصبح واضحة للغاية. وهذا الترابط هو الذي يحدد مبلغ ما يطلب من الأفراد، وقيمة ما يقدمونه هم بدافع من داخلهم ومن صميم فؤادهم سواء بسواء.

ومن ثم فإن ألمانيا في حربها مع الجمهورية الفرنسية تستطيع أن تعرف بخبرتها ذاتها أنها لم تعد دولة، فهي قد أصبحت واعية بوضعها السياسي تماماً في حالة الحرب بقدر ما وعته في حالة السلم التي أطبقت عليها، فالنتائج الممارسة لهذه الحرب هي ضياع أجزاء من أجمل الأراضي الألمانية. وفقدان بضعة ملايين من سكانها، فضلاً عن عبء الديون (التي كانت في الجنوب أقسى منها في الشمال) وهي ديون كانت امتداداً لبؤس الحرب في وقت السلم، وهناك نتيجة أخرى أنه إلى جانب أولئك الذين وقعوا في قبضة المحتلين والقوانيين والعادات الأجنبية، سوف تفقد ولايات كثيرة أعظم خيراتها، وأعني به استقلالها. (وذلك في الصفقة التي سوف تتم بها المساومة).

إن السلم يتيح الفرصة المناسبة لكي نتدبر بإمعان الأسباب الداخلية لهذه

(١) راجع دراستنا المفصلة عن هذا الموضوع بعنوان «الحرب ومحكمة التاريخ» في نهاية هذا الكتاب.

النتائج وروحها ، ونتأمل الطريقة التى يمكن أن تصبح بها هذه النتائج - وحدها - المظاهر الخارجية الضرورية لتلك الروح! كما أن هذا التدبر سوف يناسب هو ذاته أى شخص لم يذعن لما قد حدث، لكنه يريد أن يتعرف على الحادث وضرورته. وهو بهذه المعرفة يفصل نفسه عن أولئك الذين يرون الصدفة والعشوائية وحدهما ، الذين يقنعهم حمقهم أنه كان من الممكن ترتيب كل شئ بحكمة أكثر، وبحظ أوفر. إن هذه المعرفة لعلى جانب عظيم من الأهمية لمعظم الناس.

(٥) - لا لكى يتعلموا من التجربة كيف يسلكون سلوكاً أفضل من مناسبات قادمة، بل لأنهم يستمدون الرضا والإشباع منها ، ومن الأحكام العقلية الثاقبة على الأحداث الفردية التى تستلزمها. إن أولئك الذين يسلكون- بصدد المسائل الكبرى- على نحو يجعلهم يؤثرون فيها ، ويوجهونهم قلة ضئيلة، وعلى الآخرين أن ينتظروا الأحداث بفهم وبصيرة نافذين إلى ضرورتها. ومن المحتمل أن يكون التعلم من تجربة الأخطاء التى هى تفجير للضعف الداخلى والحمق، عند أولئك الذين يرتكبون هذه الأخطاء، أقل من غيرهم إذ الواقع أن كل ما يتعلمونه هو تدعيم عاداتهم فى ارتكاب الأخطاء. أما الآخرون فقد يكون فى استطاعتهم التعرف على الأخطاء، إذ تضعهم بصيرتهم فى موضع يستفيدون منه، إن كان فى قدرتهم الاستفادة، وإن كانوا - بالإضافة إلى ذلك - فى وضع مادى يجعلهم قادرين على ذلك، فإنهم بهذا يعدون- فى الحالتين - أصحاب بصيرة لا توجد عند الناس أثناء تفكيرهم فى حياتهم العامة.

قد لا يكون للأفكار المتضمنة فى هذا المقال أية غاية أو نتيجة أخرى، عندما تُنْشَر [١] ، سوى استيعاب ما هو قائم، وتبنى موقف أكثر اتزاناً، وقبول معتدل للأمور على نحو ما هى عليه سواء فى القول أو العمل، ذلك أن ما هو قائم ليس هو ما يجعلنا نتصلب، ونسخط ونعانى، وإنما هذا الذى لا يكون على

---

(١) يقول روزنتسفيج Rosenzweig (المرجع السالف الذكر المجلد الأول ص ١٢٩) أن هيجل - فيما يبدو- لم يكن يكتب كتاباً مثل «الأمير» لمكيافللى يوجهه إلى مخلص محتمل لبلاده، لكنه كان يريده أن يتوجه إلى بطل من نوع تسيوس Theseus على نحو ما هو واضح من مقاله قبل نهايتها.

نحو ما ينبغى أن يكون عليه هو الذى يسبب لنا ذلك كله. لكنا إذا ما عرفنا أن الوضع الحالى يجب أن يكون على هذا النحو، بمعنى أنه بوضعه الحالى هو ما ينبغى أن يكون [1]. والحق أنه من العسير، عادة، على أوساط الناس أن يرتفعوا إلى تكوين عادة عقلية هى التعرف على الضرورة والتفكير فيها، فتراهم يحشرون حشراً مجموعة من الأفكار والتصورات بين الأحداث وتفسيرها، ثم يجأرون بالشكوى لأن ما حدث لم يتفق مع تصوراتهم! والأعجب من ذلك أنهم يتلمسون الأعذار لتصوراتهم وأفكارهم بحجة غريبة هى أنه فى حين أن الضرورة هى التى تسودها، فإن ما يسيطر على الأحداث هى الصدفة! إنهم فى الواقع يفسرون الأشياء على أنها مجرد أحداث فردية معزولة، ولا ينظرون إليها على أنها نسق System من الأحداث تحكمه روح واحدة..! وسواء أكانوا حقاً يعانون ما يحدث، أم يشعرون بالهوة بين تصوراتهم وبين ما يقع من حوادث، فإنهم فى النهاية يجدُون فى التمسك، (٦) - بتصوراتهم وتأييدها ما يبرر لهم الشكوى بمرارة ما قد حدث! ولقد أصابت العصور الحديثة الألمان، بين ما أصابتهم، بهذه الرذيلة، فتراهم يتأرجحون فى تناقض مستمر بين ما يطلبون - وهو ما تمثله أفكارهم - وبين ما يحدث عكس ما يطلبون (أى الأحداث التى وقعت) وهكذا يحدث انفصام بين أفكارهم الكاذبة غير الأمينة التى ينسبون فيها الضرورة إلى تصوراتهم عن القانون والواجب، وبين الواقع الذى يعيشون فيه، ولاشئ يحدث وفقاً للضرورة التى يتحدثون عنها فى تصوراتهم. ولهذا أصبحوا يألفون التناقض المستمر بين الكلمات والوقائع! وفى أحيان أخرى يلجأون إلى محاولة غريبة لجعل الأحداث مختلفة عما هى عليه فى الواقع وهى إعادة تفسيرها بطريقة مفتعلة حتى تناسب تصورات معينة.

إن من يحاول أن يعلم ماذا حدث فى ألمانيا من مجرد دراسة التصورات لما ينبغى أن يحدث، ومن مجرد دراسة القانون الدستورى فحسب، فإنه يخطىء خطأً جسيماً، لأن انحلال الدولة ينبغى أن نتعرف عليه أولاً: بواسطة كل ما

(١) قارن تصدير هيجل «لظاهريات الروح».

يحدث مخالفاً للقوانين السائدة، ولابد أن يخطىء بالمثل كل من يفترض أن الأساس الحقيقى، والسبب الفعلى، لهذا الانحلال هو ذلك الضرب الذى تفرضه هذه القوانين. إن الألمان - بسبب هذه الأفكار ذاتها - يبدون غير مخلصين، إذ يظهرون بمظهر من يرفض التسليم بما هو قائم، ولا يقبل ما هو عليه فى قوته الفعلية الداخلية. ويظل الألمان مخلصين لتصوراتهم عن الحق، والقوانين، وإن كانت الأحداث هى التى لا تريد أن تتطابق معها. وهكذا فإن على الشعب صاحب المصلحة أن يكافح ليوفق بين النظرية والتطبيق من حيث الألفاظ، وبقوة التصورات. غير أن التصور الذى يشمل فى جوفه بقية التصورات الأخرى هو القول بأن ألمانيا بما هى كذلك لا تزال دولة، لأنها كانت ذات يوم دولة، ولا تزال الأشكال التى تستمد منها الحياة باقية على حالتها حتى الآن.

(٧)- إن تنظيم هذا الجسد الذى يسمى بدستور ألمانيا، قد تشكل فى حياة تختلف ظروفها أتم الاختلاف عن الحياة التى تليها أو عن ظروف الحياة القائمة اليوم، فالعدالة، والعنف، والحكمة، والشجاعة التى سادت العصور الماضية، والشرف، والدم، والرخاء، وحاجات أجيال طال موتها، والعلاقات، والعادات والتقاليد التى تلاشت معها: كل ذلك يعبر عنه فى هذا الجسد - غير أن هذه الصور شاخت وأذنت بالمغيب! فذلك كله يعبر عنه بلغة الماضى الذى انفصل عن حاضرنا الآن. ولهذا فإن البنية السياسية التى أقيمت فى الماضى تقف اليوم معزولة عن روح العالم! والبناء الذى أقيم فيه هذا المصير لم يعد يدعمه مصير الجيل الحاضر، إنه يقف دون أن يكون ضرورياً أو مفيداً لصالح ذلك الجيل، وما يفعله معزولاً عن روح العالم، فى حين أن تلك القوانين فقدت حياتها القديمة، ولم تعرف الأوضاع الحيوية الحاضرة كيف تشكل نفسها فى قوانين، فظفر كل مركز للحياة بطريق خاص به، وأقام نفسه بجهده الخاص، وهكذا انحل الكل وتفكك، ولم يعد للدولة وجود.

شكل القانون الدستورى هذا يرتبط بعمق بما جعل للألمان شهرة فائقة، وأعنى به إحساسهم بالحرية [٩]، وتلك الغريزة للحرية هى التى منعت الألمان - بعد أن

(٩) الإشارة إلى الحرية الألمانية القديمة التى وصفها كثير من المؤرخين، انظر على سبيل المثال «روح =

أخضعت كل أمة أوروبية أخرى نفسها لحكم سلطة سياسية مشتركة - أن يفعلوا الشئ ذاته. إن الشخصية الألمانية الصلبة (٨) - لم تصل بعد إلى نقطة تضحى فيها بالأجزاء المنفصلة بمصالحها الشخصية الجزئية من أجل المجتمع ككل حيث لابد أن يتحد الجميع فى جسد واحد، وحيث يتم إنجاز الحرية بالخضوع الحر لسلطة سياسية عليا.

يرتبط المبدأ الخاص بالقانون الدستورى الألمانى بعلاقة لا تنفصم بأوضاع أوربا فى العصر الذى كانت فيه الأمم تشارك فى قوة عليا على نحو مباشر، وليس من خلال توسط القانون [١] فقد كانت قوة الدولة العليا هى السلطة العليا بين شعوب أوربا، وكان كل فرد يشارك فى هذه السلطة بضرب من ضروب المشاركة الشخصية الحرة، كما أن هذه المشاركة كانت تعتمد على الإرادة التعسفية أو الاختيار العشوائى. ولم يكن لدى الألمان الرغبة فى تحويلها إلى مشاركة حرة مستقلة عن الإرادة الحرة، مشاركة تتألف من الكلية وقوة القانون، بل إنهم على العكس من ذلك، أقاموا موقفهم الأخير [٢]، على الأساس القديم للإرادة الحرة التى لا تعارض القانون، بل بالأحرى التى لا تعرف أى قانون.

وينشأ الوضع الأخير من الوضع السابق، على نحو مباشر وهو الوضع الذى كانت فيه الأمة شعباً دون أن تكون دولة، أعنى فترة الحرية الألمانية القديمة، فقد كان الفرد فى هذه الفترة يعتمد على نفسه فى حياته ونشاطه، ولم تكن كرامته أو مصيره تعتمد على ارتباطه بطبقته، وإنما تعتمد عليه هو نفسه، فهو، متسلحاً بزناد فكره، وعضلاته القوية، إما أن يشكل العالم وفقاً لرغبته أو يسحقه هذا العالم، وهو ينتمى إلى الكل بفضل العادات، والدين، والروح الحية المستورة، وبعض المصالح القليلة الأخرى، أما بالنسبة للباقى فإنه لم يكن يسمح لنفسه أن يحدده الكل، فهو فى كده ونشاطه

= «القوانين» لمونتسكيو Montesquieu, Esprit des Lois, xl VIII وكان من عادة الكتاب السياسيين فى عصر هيجل العودة المستمرة إلى الماضى البعيد فى كتاباتهم.

(١) يقصد التطور المبكر لعصر الإقطاع.

(٢) من المحتمل أنه يقصد عصر «المستبد المستنير».

يرفض أن يتقيد بالكل. (٩) - والتحديدات أو القيود التي يفرضها على نفسه يضعها خالية من الشك والخوف.

من هذا النشاط الذى يجعل من الذات مركزاً له، والذى يسمى، هو وحده بالحرية، تتشكل مجالات لقوة الآخرين وفقاً للصدفة وقوة الشخصية، وبغض النظر عن أية مصلحة عامة، ونادراً ما يتقيد بما يسمى بالسلطة السياسية، ومثل هذه السلطة يصعب أن توجد كحد يشكم الفرد.

وكلما انقضى الزمن أصبحت مجالات القوة هذه محدودة، وأصبحت أفرع القوة الكلية للدولة ملكية متعددة الأشكال، ومستقلة عن الدولة، موزعة بغير قاعدة أو مبدأ، وهذه الملكية لا تشكل نسقاً.. System (١٠) - من الحقوق، بل تجمعاً Collection للحقوق بغير مبدأ [(١)]. وليست القوى السياسية والحقوق والواجبات الخاصة بالأفراد لا تحددها احتياجات الكل، بل على العكس من ذلك نجد أن كل عضو، وكل فرد في التسلسل السياسي، أعنى كل بيت من بيوت الأفراد، وكل طبقة، وكل مدينة، وكل نقابة.. إلخ، كل فرد ذو حقوق، وواجبات، فى علاقته بالدولة- قد ظفر لنفسه بها. لم يعد أمام الدولة من زاوية هذا التقليص لقوتها سوى أن تؤكد أن قوتها قد ضاعت. وإذا ما فقدت الدولة كل سلطتها على هذا النحو ومع ذلك اعتمدت (١١)- ممتلكات الأفراد على قوة الدولة، فإن هذه الممتلكات لابد أن تصبح بالضرورة غير ثابتة ولا مستقرة، مادامت ليس لها سند آخر سوى ذلك السند الذى يساوى صفراً !

ومن ثم ينبغى ألا تستنبط مبادئ القانون الألماني العام من تصور الدولة بصفة عامة أو من تصور دستور خاص مثل دستور النظام الملكى..إلخ، فالقانون الدستورى الألمانى ليس علماً مشتقاً من مبادئ، بل جمعاً لحقوق دستورية متنوعة -أشد ما يكون التنوع- اكتسبت بطريقة الحقوق الخاصة [(٢)].

---

(١) يقول نرانك أن هيجل يجد هنا متنفساً لكراهيته الشديدة للنظام الإقطاعى كمثال للتنظيم السياسى. انظر ترجمته ص ٥٢٩.

(٢) يرى نوكس (انظر الترجمة حاشية ١ ص ١٤٩) أن هناك فقرة من مسودة أخرى توضح فكرة هيجل. أما=

فالقوى التشريعية، والقضائية، والكنسية، والعسكرية قد اختلطت وتشابكت وانقسمت ثم تجمعت بطريقة غير منظمة للغاية فى معظم الأجزاء بحيث تكون متعددة ومتنوعة، تعدد وتنوع ملكية الأفراد الخاصة.

(١٢) - إن نظام العدالة هذا، الذي يعتمد على تدعيم كل جزء منعزلاً عن الدولة، يتناقض تناقضاً صارخاً مع المطالب الضرورية للدولة التى تطالب بها كل فرد من أعضائها، فالدولة تتطلب وجود مركز كلى هو الملك، والمقاطعات حيث السلطات المختلفة المتنوعة، والأعمال الأجنبية، والقوى المسلحة، والميزانيات التى تتناسب مع كل منها،.. إلخ لابد لها من الاتحاد فى مركز لا يكون مباشراً فحسب، بل لابد أن تكون له - فضلاً عن ذلك - قوة ضرورية يؤكد بها ذاته ويدعم قراراته، بحيث يجعل الأجزاء الفردية تعتمد على نفسها. والاستقلال الكامل، أو ما يقرب من الكامل، يضمنه القانون للمقاطعات الفردية. وإذا ما كانت هناك جوانب من الاستقلال ليست محددة بوضوح وبصراحة فى «ميثاق الانتخاب» أو قرارات الدياط Diet (المجلس النيابى)..إلخ فهى لايزال التطبيق يقررها على أقل تقدير- وتلك شهادة قانونية أكثر أهمية وأكثر شمولاً من شهادة الآخرين جميعاً. إن الصرح السياسى الألمانى ليس شيئاً (١٣)- سوى مجموعة الحقوق التى انتزعتها الأجزاء الفردية من الكل. وهذا النظام للعدالة الذى بينته بحرص حتى يجد أنه لم يبق للدولة قوة: هو جوهر الدستور.

= الفقرة فهى كما يلى: «الحيازة تسبق القانون فهى لا تنشأ من القانون، وإنما يكتسبها الفرد ببساطة فى البداية ثم يجعلها بعد ذلك حقاً مشروعاً. وهكذا نجد أن القانون الدستورى الألمانى، من حيث الأصل والأساس (أو من حيث حق الدولة الألمانية) هو بالضبط القانون الخاص (أو الحق الخاص) والحقوق السياسية هى حيازة مشروعة، أعنى ملكية خاصة، تماماً، كما أن الفرد (أ) قد اكتسب أو ورث أو باع أو أعطى منزلاً، فى حين أن (ب) اكتسب أو ورث أو باع حديقة، فكذلك عضو الطبقة (جـ) يملك ٦ فلاحين، فإن عضو الطبقة (د) له امتيازات تشريعية تزيد أو تقل عن ٥ منازل، وله العشر فى أكثر من ١٠٠ قرية، فى حين أن الموظف (هـ) يشترك فى الهيمنة على ٢٠٠٠ مواطن، وله حق التصويت فى حالة الحروب أو السلام فى ألمانيا كلها، برغم أن أحد أصحاب المراكز الرسمية الأخرى يلعب دوراً آخر فى القوة المهيمنة على مليون من الشعب، وليس له حق التصويت فى الحرب والسلام فى ألمانيا. وهكذا نجد أن القوى التشريعية والقضائية.. إلخ تنقسم وتتوزع بين أصحاب المناصب وبطرق متنوعة غاية التنوع - تماماً مثلما تتنوع الطرق التى تنقسم إليها الملكية وتتوزع بين الأفراد، لكن الأساس الشرعى فى الحالتين واحد».

علينا الآن أن نترك الأقاليم الشقية أو المقاطعات التعسة التى وصلت إلى الخراب مع عجز الدولة التى تنتمى إليها- نتركها تجأر بالشكوى من وضعها السياسى، ولنترك أيضاً رأس الإمبراطورية، والطبقات الوطنية التى كانت أول من انطحن، تنادى عبثاً على الآخرين من أجل العمل المشترك المتعاون، لنترك ألمانيا تسلب، وتنهب، ويلحق بها الخزى والعار: فالمشرع الدستورى سيظل يعرف كيف يبين أن ذلك كله يتفق تماماً مع القانون، والتطبيق، وأن هذه الضروب من التعاسة والشقاء عبارة عن تفاهات إذا ما قورنت بتطبيق نظام العدالة. وإذا كانت الطريقة غير الناجحة التى شنت بها الحرب قد اعتمدت على السلوك الفردى للمقاطعات، فمقاطعة منها لم ترسل قط فرقة عسكرية تمثل بلادها، والكثرة الغالبة من المقاطعات لم ترسل جنوداً، وإنما أرسلت متطوعين جداً لا خبرة لهم بالقتال، ومقاطعة أخرى لم تدفع «الأشهر الرومانية Roman Months» [(١)] فى حين أن مقاطعة أخرى سحبت فرقتها العسكرية فى ظروف بالغة الخطورة.

---

(١) المقصود «بالأشهر الرومانية»، المبالغ التى جرت العادة أن تدفعها المقاطعات إلى خزانة الإمبراطور فى العصور الوسطى إبان الأشهر القليلة التى يقوم الإمبراطور خلالها فى روما وحتى عودته لتتويجه بواسطة البابا. وفى عام ١٥٢١ حدد المجلس النيابى (دياط) لمقاطعة فورمز Worms عدداً معيناً من فرق المشاة والفرسان اختيرت لمصاحبة الإمبراطور فى رحلته التى لم تتم إلى روما، لكنها أدت إلى تحديد حصة دقيقة لما ينبغى أن تدفعه كل مقاطعة. وفى عام ١٥٤١ منح الإمبراطور مبلغاً عبارة عن «ثلاثة أشهر رومانية» للدفاع ضد الترك، وتم حساب كل شهر ب ١٢ فلورين Florin لكل جندى من الفرسان و٤ فلورين لكل جندى من المشاة. وعلى هذا النحو نشأ نوع من الضريبة القومية التى استمرت حتى عصر هيجل، فكثيراً ما أصبح المجلس النيابى يجد أنه من المناسب أن يخصص عدداً من الأشهر الرومانية للإمبراطور للإنفاق منها على الأغراض العسكرية. ومن هنا أصبح على كل مقاطعة أن تدفع عدة مرات ما يساوى ١٢ و ٤ فلورين فى كل شهر رومانى لعدد من الفرسان أو المشاة على نحو ما هو موجود فى قائمة حصة عام ١٥٢١. غير أن «الأشهر الرومانية» ليست ضريبة مستمرة، فهى لا يمكن جبايتها إلا باقتراع خاص من المجلس النيابى (الدياط) وهى تختلف عن الضريبة التى تسمى بضريبة الإمبراطورية والتى تجبى باسم المحكمة العليا والتى بدأت عام ١٥٤٨. ولو أن مجموعة من هذه المقاطعات أبرمت اتفاقيات سلام أو مواثيق حياد، أو لو أنها جميعاً - كل مقاطعة بطريقتها الخاصة - أبطلت أو ألغت الدفاع عن ألمانيا، لكان القانون الدستورى أكثر ثباتاً، ولبرهنت رغم ذلك أن لها الحق فى أن تسلك مثل هذا السلوك، أعنى لها الحق فى أن تضع الكل على حافة الخطر البالغ، أو الضرر والأذى، والبؤس والشقاء، لأن هناك حقوقاً، فإن على المقاطعات فرادى ومجتمعة، أن تحافظ، وتحمى، بدقة، الحقوق من هذا القبيل، أعنى حق الدمار الشامل. وليس ثمة وصف مناسب يمكن أن نصف به هذا الصرح القانونى للدولة الألمانية سوى: الفوضى!

فلتحيا العدالة، ولتسقط ألمانيا

Fiat Justitia, Pareat Gemania

هناك سمة فى الشخصية الألمانية ليست سمة عقلية بل هى - إلى حد ما - سمة نبيلة على كل حال وهى: أن الشخصية الألمانية تنظر إلى القانون بما هو كذلك على أنه شئ مقدس أياً ما كان أساسه ونتائجه. فإذا كانت ألمانيا تتلاشى كدولة منفصلة ومستقلة كما هو ظاهر الآن للجميع، وإذا كانت الأمة الألمانية تتلاشى - فى النهاية - تماماً كشعب، فإنه لمشهد ممتع أن ترى فى الطليعة. (١٥)- بين أشباح الدمار شبح الخوف من القانون.

لابد أن يبرز أمامنا مثل هذا المشهد للموقف السياسى وللقانون فى ألمانيا إذا ما أردنا أن ننظر إلى ألمانيا على أنها دولة، فموقفها السياسى لابد أن يُعَالج على أنه فوضى شرعية، وقانونها الدستورى لابد أن ننظر إليه بوصفه نسقاً قانونياً يتعارض مع وجود الدولة. لكن كل شئ يصبح منسجماً إذا ما قلنا إن ألمانيا لم تعد دولة، لم يعد ينظر إليها على أنها ذلك الكل السياسى المتوحد، بل هى مجرد حشد من الدول المستقلة ذات السيادة. ومع ذلك فقد قيل إن ألمانيا هى «إمبراطورية»، وهى «جسم سياسى»، وإنها تندرج تحت ما يسمى «الرأس الإمبراطورى المشترك»، أو «الاتحاد الإمبراطورى»، غير أن أحداً لم يحترم هذه التسميات، أقل احترام، أو يعتبرها أسماءً مشروعة. أما الدراسة التى تجعل التصورات موضوعاً لها فليس لديها ما تفعله إزاء تسميات من هذا القبيل، رغم أن تعريف التصورات قد يلقى الضوء على معنى هذه التسميات، وكثيراً ما كان ينظر - بالطبع - إلى تعبيرات مثل «الإمبراطورية»، أو «الرأس الإمبراطورى» على أنها تصورات، وهى لابد أن تتبدل عند الضرورة.

مفهوم الدولة:

(١٧) - لايمكن لحشد من الموجودات البشرية أن يطلق على نفسه اسم «الدولة»، إلا إذا اتحد معاً للدفاع المشترك عن ملكيته بأسرها. إنّ ما يفسر نفسه بوضوح فى هذه القضية - ومع ذلك من الضرورى أن نتنبه إليه - هو أن مثل هذا الاتحاد لا يقوم بقصد الدفاع عن نفسه فحسب، بل إن النقطة الهامة هنا أن يدافع عن نفسه بغض النظر عما يمكن أن تكون عليه قوته، وبصرف النظر عن احتمالات نجاحه. إنه يقاتل بأسلحته الموجودة، وليكن بعد ذلك ما يكون فيما يتعلق بمسألة قوته أو نجاحه! وأنت لن تجد أحداً قط ينكر أن ألمانيا متحدة للدفاع عن نفسها بواسطة القوانين والكلمات، لكنا فى هذه الحالة ينبغى ألا نفرق بين القوانين والكلمات من ناحية، وبين الوقائع الموجودة بالفعل من ناحية أخرى. إن الملكية والدفاع من خلال الوحدة السياسية هما مسألتان ترتبطان أتم الارتباط بأرض الواقع، فلا نكتفى بالقول بأن ألمانيا(١٨)-مسلحة تسليحاً مشتركاً، لا من حيث الواقع والوجود الفعلى بل من حيث الكلمات والقانون، فالملكية والدفاع عنها بواسطة الاتحاد السياسى يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالواقع، وأياً ما كان وجودهما المثالى فهو لا يمكن أن يشكل دولة.

إن الخطط والنظريات تلجأ إلى الواقع بمقدار ما يكون فى استطاعتها أن تتحقق، غير أن قيمتها تظل هى هى سواء تحققت أم لم تتحقق، أما نظرية الدولة فهى تشير إلى الدولة والدستور بقدر ما يكونان واقعيين بالفعل فحسب، فإذا ما أعلنت ألمانيا أنها دولة ذات دستور- رغم أن أشكالها الدستورية بغير حياة، ونظرياتها بغير واقع - فإنها تكون قد نطقت باطلاً، لكنها إذا ما وعدت بالكلمات أن تقدم دفاعاً مشتركاً فى عالم الواقع، فلابد أن نعزو إليها ضعف الشيخوخة التى لا تزال تريد وترغب لكنها لا تستطيع أن تنفذ، أو انعدام الأمانة بسبب عدم الوفاء بالوعود.

لو أراد حشد من الناس تشكيل دولة، فلابد لهم من تكوين سلطة عامة، وقوة عسكرية مشتركة، ولا يهم ماذا يكون عليه الدستور الجزئى المعين، ولا

الطريقة التى تتم بها العمليات الجزئية أو سمات الاتحاد. (١٩) – فهذه التفصيلات الجزئية يمكن – بصفة عامة – أن توجد بطرق لا حصر لها، بل إنك قد تجد حتى فى بعض الدول المعنية، عدم تجانس تام وانعدام كامل للنظام فى مثل هذه الأمور. ونحن فى معالجتنا لهذا الموضوع علينا أن نفرق بين ما هو أولاً: ضرورى لكى يتحول الحشد إلى دولة وسلطة عامة. وبين ثانياً: الشكل الجزئى فحسب لهذه القوة، وما لا ينتمى إلى دائرة الضرورة، ولكنه ينتمى، من حيث النظرية، إلى مجال الخير إن قليلاً أو كثيراً، أو ينتمى، من حيث الواقع الفعلى، إلى مجال الصدفة والهوى.

ولهذه التفرقة جانب هام جداً لسلام الدول، وأمن الحكومات وحرية الشعوب، فإذا ما طالبت السلطة الشعبية العامة الفرد وحده بما هو ضرورى، وحصرت نفسها فى تلك المهام أو الترتيبات بحيث تنجز هذا الحد الأدنى، فإنها تستطيع عندما تجاوز هذا الحد أن تسمح بالحرية الحية، وبالإرادة الفردية لدى المواطنين، بل وتترك لهذه الإرادة مجالاً ملحوظاً. وقل مثل ذلك فى السلطة العامة فهى إذا ما تمركزت بالضرورة حول المركز، أعنى الحكومة، فسوف ينظر الأفراد إليها نظرة أقل عدائية، أو أنهم لن ينظروا إليها بعين الشك والريبة عندما تطلب منهم ما تراه ضرورياً، وما يمكن لكل فرد أن يراه لازماً للكل . ولابد أن يؤدى ذلك إلى تجنب الخطر لأنه إذا كان الضرورى والتعسفى معاً متشابهين فى قوة المركز بالنسبة للسلطة العامة، وإذا كان الاثنان مطلوبين بنفس الدرجة كما تفعل الحكومة، فإن المواطنين قد يخلطون بين الاثنين، ويضيق صدرهم بالواحد قدر ما يضيق بالآخر، فيسيرون بالدولة – فيما يتعلق بمطالبها الضرورية – إلى حافة الخطر.

وفى هذا الجانب من الوجود الفعلى للدولة الذى ينتمى إلى الصدفة، لابد أن تدخل الطريقة الفعلية التى قد توجد عليها السلطة العامة ككل فى نقطة عليا من الوحدة. (٢٠) – أما التساؤل عما إذا كان من يقوم بالسلطة شخص واحد أو عدة أشخاص، وعما إذا كان هذا الشخص – أو هؤلاء الأشخاص – يولد بهذا

الامتياز أو أنه اختير له - فذلك تساؤل لا أهمية له بالنسبة لشئ ضرورى، أعنى تحول الحشد إلى دولة، كما أنه لا أهمية لانتظام الحقوق المدنية، أو عدم انتظامها، بين الأفراد الذين يخضعون للسلطة العامة، وقل مثل ذلك بالنسبة لنقطة اللامساواة فى الطبيعة، والموهبة، والطاقة الذهنية، التى تضع فروقاً أقوى من اللامساواة فى العلاقات المدنية. إن الواقعة التى تقول إن الدولة تحصى بين رعاياها: فلاحين أنصاف أحرار (فى النظام الإقطاعى)، ومواطنين برجوازيين، ونبلاء أحرار، وأمراء لهم بدورهم رعايا يخضعون لأمرتهم، والواقعة التى تقول إن العلاقات بين هذه الطبقات الجزئية الخاصة بوصفها أعضاء فى الدولة لا توجد بصورة خالصة وإنما مع تعديلات لا نهاية لها - هذه الوقائع ليست عائقاً أو عقبة فى سبيل تحول الحشد إلى دولة، مثل الواقعة التى تقول إن الأجزاء الأعضاء - من الناحية الجغرافية - فى الدولة تشكل مقاطعات ترتبط على نحو مختلف - كل منها عن الأخرى - بالقانون الدستورى الداخلى.

أما إذا ما تحدثنا عن القوانين المدنية، والهيئة القضائية (إدارة العدالة)، فإنه لم يكن من الممكن لقوانين واحدة، وتشريعات قانونية متماثلة، أن تجعل من أوربا دولة، بقدر ما كان يمكن لمجموعة من المقاييس والمكاييل والعملة الواحدة أن تجعلها كذلك.

(٢١) - كما أنه لا يمكن للاختلاف بين هذه المسائل أن يلغى وحدة الدولة، فإذا لم تكن الفكرة التى تقول إن التحديدات التفصيلية الأخرى للعلاقات التشريعية المتعلقة بملكية الفرد بإزاء فرد آخر لا تهم الدولة بوصفها سلطة عامة(مادام على الأخيرة أن تحدد فقط العلاقة بين الدولة والملكية بما هى كذلك) أقول ما لم تكن مثل هذه الفكرة كامنة فى مفهوم الدولة، فإننا نستطيع أن نتعلمها من المثل الذى تقدمه لنا، تقريباً، جميع الدول الأوروبية، فكلما زادت أصالة الدول وقوتها، كانت قوانينها تمثل العكس تماماً لما هو منتظم ومطرد. ولقد كان لدى فرنسا قوانين متعددة قبل الثورة، فضلاً عن القانون الرومانى الذى

كان سائداً في كثير من المقاطعات، والقانون البرجوندي Burgundien والقانون البريتوني Breton ..إلخ [1] تحكم في أماكن أخرى، ولقد كان لدى كل مقاطعة - تقريبا - ولكل مدينة قانونها الخاص، ولقد قال كاتب فرنسي، بحق، أن المسافر عبر فرنسا يمر بقوانين تتغير، على نحو ما تتغير عادة، جياد البريد.

وكذلك يقع خارج مفهوم الدولة عدد الطبقات الجزئية الخاصة أو أفراد المواطنين الذين اشتركوا في صنع القانون، وطبيعة المحاكم، وما إذا كان منصب القاضي بالوراثة أم بالتعيين من قبل سلطة عليا، أو يقوم المواطنون بانتخابه على مسئوليتهم المباشرة، أو مفوضين من قبل المحاكم ذاتها. ويقع خارج مفهوم الدولة أيضاً شكل الإدارة، بصفة عامة، فهي قد تكون متعددة الشكل مثل ترتيب هيئة القضاء، وحقوق المدن والطبقات.. إلخ. فجميع هذه الأمور هامة للدولة، غير أن الشكل الذي تنظم فيه لا أهمية له.

وهناك، في جميع الدول الأوربية، عدم مساواة في توزيع الضرائب على الطبقات المختلفة طبقاً لمواردها المادية، ومن ثم فهناك عدم مساواة، إلى حد كبير، في الجانب المثالي، أعني هناك عدم مساواة في حقوقها وواجباتها، وفي أصل هذه الحقائق والواجبات. وتؤدي اللامساواة في الثروة إلى لا مساواة في التوزيع والمساهمة في مصاريف الدولة، ولايعد ذلك عقبة أمام الدولة بل إن الدول الحديثة (٢٣) - على العكس، هي التي تقوم بذلك. إن الدولة لا تتأثر كثيراً بالأساس غير المتساوي الذي يتم الدفع بناء عليه من طبقات النبلاء والكهنة، والمواطنين، والفلاحين [2].

وبغض النظر عن كل ما يسمى بالامتيازات ، فإن الاختلاف بين الطبقات يزودنا بمبرر لإسهامها بنسب متفاوتة، لأن النسبة لا يمكن تحديدها إلا بالنظر

---

(١) مقاطعات ودوقيات فرنسية كانت لها قوانينها الخاصة (المترجم).

(٢) «إلى جانب الاختلاف بين الطبقات، فإن الاختلاف الهائل بين المقاطعات الفرنسية معروف حيث يتفاوت سعر الملح في كل مقاطعة تفاوتاً هائلاً عن المقاطعة الأخرى» من مسودة أخرى.

إلى ما تنتجه كل طبقة، وليس بالعنصر الأساسى لما يفرضه عليه الضرائب، أعنى ليس بالعمل الذى لا يمكن حسابه وهو فى ذاته غير متساوٍ [١].

وكذلك يخرج عن مفهوم الدولة، وعن مفهوم السلطة العامة، التساؤل عما ما إذا كانت الأجزاء الجغرافية المختلفة تفرض عليها ضرائب مختلفة، وعما إذا كانت التغيرات والأنظمة الثانوية للضرائب التى تطرأ عليها [٢]، وكذلك القول بأنه من نفس الزاوية، وفى المجال نفسه نجد مدينة تفرض عليها ضرائب للأرض، وإيجار للأرض بالنسبة للفرد، والأعشار للكنيسة، وللنبلاء حقوق الصيد، وللكميرن Commune حقوق رعى الماشية..إلخ. وعما إذا كانت الطبقات المختلفة، والهيئات المختلفة من كل نوع ترتبط بعلاقة فردية فى مسألة دفع الضرائب، فإن هذه الأمور كلها وما شابهها مسائل عرضية تظل خارج مفهوم السلطة العامة التى تنظر إلى الكمية وحدها، بوصفها مركزاً، على أنها هى الجوهرية، فى حين أن التفاوت فى نقاط الالتقاء بالنسبة للدخل هو مسألة ليس لها أهمية من حيث مصدرها. وهكذا نجد أن تنظيم الدخل بصفة عامة يمكن أن يقع خارج الدولة ذاتها.

هناك رابطة فضفاضة-أو فى الحقيقة لاتوجد رابطة على الإطلاق- فى وقتنا الحاضر بين أعضاء الدولة فيما يتعلق بالعادات، والتربية، واللغة، فالهوية بين هذه الأمور التى كانت تمثل أساس وحدة الشعب، أصبحت الآن تعد من بين الأحداث العارضة، التى لا يعوق طابعها جماهير الناس من تكوين سلطة عامة. فلم يكن من الممكن لروما أو أثينا أو أية دولة حديثة صغيرة، أن توجد إذا

---

(١) يؤكد هيجل هنا أن الاختلاف الرئيسى بين الطبقات (وهى هنا الطبقات الاجتماعية) يرجع إلى الاختلاف فى الثروة، وأن الشئ الجوهرى فى الثروة هو العمل الذى ينتجها، غير أن ما هو كمى هو فحسب ما يمكن أن تفرض عليه الضرائب، ومن ثم فإن الضرائب لابد أن تفرض على الثروة وليس على العمل الذى يختلف اختلافاً ظاهراً من شخص إلى آخر، والذى هو بذاته لا يمكن أن يصبح كمياً- قارن: «أصول فلسفة الحق». فقرة رقم ٢٩٩.

(٢) هذه العبارة التى تتكرر تشير إلى المستويات المختلفة فى التسلسل التصاعدى فى الدستور الألمانى كما هى الحال فى المدينة، القرية، الكيمون Commune (أصغر وحدات التقسيم الإدراى فى ألمانيا وفرنسا وسويسرا.. إلخ).

وجدت فيها تلك اللغات الكثيرة المتعددة التى تسود الإمبراطورية الروسية، (٢٥) - أو إذا ما وجدت بين مواطنيها عادات تختلف على نحو ما تختلف عادات التربية والتعليم فى روسيا، أو على نحو ما تختلف اللغة أو اللهجة فى المقاطعات المختلفة التى لا تجعل الناس يعرف بعضهم بعضاً إلا من حيث المظهر الخارجى فحسب - ومثل هذا التنافر، الذى هو فى الوقت ذاته أعظم عوامل القوة رجحاناً فى الإمبراطورية الرومانية، يمكن جداً التغلب عليه، تماماً كما تفعل الدول الحديثة فتصل إلى النتيجة نفسها عن طريق روح المؤسسات السياسية وفنونها. وهكذ نجد أن عدم التماثل فى الثقافة والعادات وهو ناتج ضرورى بقدر ما هو شرط ضرورى سواء بسواء لحالة استقرار الدول الحديثة.

وحتى فى الدين الذى يعبر فيه الإنسان عن أعمق ذاته - والذى يمكّن الناس من أن يتعرف بعضهم على بعض فى الدين كمركز محدد، وبهذه الطريقة وحدها يستطيعون تجاوز تنوع علاقاتهم الأخرى ومواقفهم، وهكذا يكتسبون الثقة بعضهم ببعض، ويؤكد بعضهم بعضاً - ها هنا فى الدين، نجد هوية يمكن أن نعتقد أنها ضرورية، غير أن هذه الهوية هى كذلك شئ تستطيع الدول الحديثة أن تستغنى عنه.

لقد كانت الوحدة الدينية فى شمال أوربا حتى يومنا الراهن الشرط الأساسى لقيام الدولة، ولا يعرف شئ آخر غير هذا الأساس، وبدون هذه الرابطة نفسها، بالمصادفة، قد أصبحت من القوة (٢٦) - حتى أنها تتحول فجأة إلى توحيد الشعب الذى كان بدونها غريباً بعضه بالنسبة للبعض الآخر، وأعداء من وطن واحد، ولا تصبح الدولة التى تُنتج على هذا النحو مجرد مجتمع مقدس من المسيحيين، ولا تحالفاً تتحد مصالحه ونشاطه فى السعى وراء هذه المصالح. بل على العكس من ذلك فهى كقوة عالمية واحد، وكدولة أيضاً، وشعب واحد وجيش واحد قد فتحت أرض الأجداد، أرض الحياة الأزلية والزمانية فى حرب لها ضد الشرق [1].

---

(١) الإشارة إلى الحروب الصليبية، ويمكن مقارنة هذه العبارة بما يقوله هيجل في الموضوع ذاته في كتابه «فلسفة التاريخ».

وقبل ذلك العصر - وأيضاً بعده - عندما انقسم العالم المسيحى إلى أمم لم يمنع الدين كذلك الحروب أو يوحد الشعوب فى دولة، أكثر مما يفعل عدم التماثل الدينى فى يومنا الراهن، فإن نقص هذا التماثل لم يمزق الدول فى أيامنا هذه. فقد تعلمت السلطة العامة كيف تفصل نفسها - بوصفها حق الدولة الخاص والبسيط - عن السلطة الدينية وحقوقها، وكيف تدعم استقرارها بطريقتها الخاصة وعلى نحوٍ كافٍ بحيث لاتكون بها حاجة إلى الكنيسة، وتفصل الكنيسة عن الدولة، وأن تعيدها إلى وضعها الذى كانت تشغله فى البداية فى علاقتها بالدولة الرومانية. إن النظريات السياسية التى عرضها- من ناحية - أدعياء الفلاسفة ومعلموا حقوق الإنسان، وتحققت - من ناحية أخرى- فى التجارب السياسية، ترى أن كل ما حذفناه من المفهوم الضرورى للسلطة العامة (فيما عدا ما هو هام جداً، اللغة، التربية، العادات، الدين) يخضع للنشاط المباشر للسلطة العامة العليا، وبتلك الطريقة التى تحسم بها هذه السلطة نفسها الأمر وتدفعه إلى نهايته [1].

إنه لمن المسلم به أن السلطة العامة العليا، لابد أن يكون لها رقابة على هذه الجوانب المذكورة آنفاً من العلاقات الداخلية للشعب وتنظيمها (التى حسمتها الصدفة، والقرارات التعسفية القديمة) [2]. ومن الواضح كذلك أن هذه الجوانب ينبغى ألا تعوق النشاط الرئيسى للدولة. طالما أن هذا النشاط لابد أن يؤمن نفسه فى مقابل كل شئ آخر، وإلى هذا الحد فإننا ينبغى ألا نبقى على النظم المساعدة للحقوق والامتيازات. ومع ذلك فإنها لميزة كبرى للدول القديمة فى أوربا، وهى أنها بعد أن أكدت ما هو ضرورى للدولة، تركت المجال فسيحاً أمام نشاط المواطنين فى ميادين الإدارة، والتشريعات القضائية، واختيار الموظفين

---

(١) الاشارة إلي الدولة التي عرضها فشته في كتابه «الحق الطبيعي» عام ١٧٩٦ والثورة الفرنسية. قارن ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق لهيجل ص ٨٨٧ وما بعدها العدد الخامس من المكتبة الهيجلية - أصدرته دار التنوير - بيروت عام ١٩٨٣.

(٢)هذه الفقرة تسبق الفكرة التي سوف يعرضها هيجل في كتابه «أصول فلسفة الحق» فقرة رقم ٢٦٠ ولاسيما تصوره للمجتمع المدني، وقارن دراستنا القادمة لهذا الموضوع تحت عنوان «هيجل والمجتمع البرجوازي».

الرسميين، وفيما يتعلق بالمسائل السارية وتناول القانون والعرف.

(٢٧) - وتحديد المناصب الضرورية من ناحية، وتدبير الشئون من ناحية أخرى.

حجم الدولة الحديثة جعل من المستحيل تماماً تحقيق المثل الأعلى فى إعطاء كل فرد حر الفرصة للمشاركة فى مناقشة المسائل السياسية واتخاذ القرارات فيها، ولاسيما القرارات ذات الاهتمام الكلى، إذ لابد أن تتمركز السلطة العامة فى مركز واحد لكى تقرر وتحسم فى هذه الموضوعات التى تنفذ القرارات بوصفها حكومة، فإذا كان هذا المركز آمناً على نفسه من غضب الجماهير، وإذا كان هناك منصب ثابت يتمثل فى شخصية الملك طبقاً للقانون الطبيعى وبحق المولد، عندئذ فإن السلطة العامة تستطيع أن تترك - بحرية وبلا خوف - للأنظمة المساعدة جانباً عظيماً من العلاقات التى تنشأ فى المجتمع وتتدعم طبقاً للقوانين، وفى استطاعة كل مقاطعة، وكل مدينة، وقرية، وكيمون.. إلخ، الاستمتاع بحرية الفعل، وتنفيذ كل ما يقع فى داخل نطاقها.

القسم الثانى

«الكتابات السياسية المتأخرة»

بومة منيرڤا

«إن بومة منيرڤا لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله..».

هيجل "فلسفة الحق"

من التصدير

بومة منيرفا

أما البومة فهي طائر معروف يتخذ منه الشرق رمزاً للخراب والدمار، وبالتالى للنحس والتشاؤم، وذلك بسبب ميله إلى العزلة والبعد عن دنيا الناس للحياة فى أماكن خربة، فى حين يتخذ منه الغرب - لنفس الأسباب - رمزاً للحكمة؛ لأن البعد عن الحياة والنفور من الضجيج والميل إلى التفكير الهادئ هو من شيمة الحكماء وحدهم.

والحق أن هذا الطائر لايبعد عن دنيا الناس حباً فى الأماكن الخربة، ولا ميلاً لنزعة الدمار والخراب المتأصلة فيه كما يقول الشرق، ولا شغفاً بالتأمل والتدبر والتفكير كما يقول الغرب، ولكنه يبتعد لأسباب بيولوجية خالصة ؛ فهو لا يستطيع الرؤية بوضوح فى ضوء النهار إذ تصاب عيناه بغشاوة من آثار ضوء الشمس، ومن ثم لا يستطيع الطيران، ولما كانت أصوات الناس مؤذية، والحركة، والضوضاء، بصفة عامة مصدر خطر لا يستطيع أن يتنبه إليه بوضوح، فإنه يؤثر السلامة ويبتعد عن الناس فى تلك الأماكن الخربة الهادئة حتى إذا ما جن الليل شرع فى الطيران؛ لذا فهو لا يعمل إلا ليلاً.

وأما منيرفا Minerva فهى إلهة الحكمة عند الرومان [1]. وأما عبارة «بومة منيرفا» فهى اصطلاح خاص عند هيجل يرمز به إلى الفلسفة بصفة عامة.

هدفنا من هذه الدراسة هو أن نعرض بإيجاز لموضوع الفلسفة السياسية عن هيجل، أو الدور الذى تقوم به «بومة منيرفا» فى ميدان السياسة. ولكى نفهم هذا الدور فهماً جيداً، فإن علينا أن نفهم أولاً ما يعنيه هيجل بالفلسفة بصفة عامة.

يصف هيجل الفلسفة، فى بعض الأحيان بأنها «فكر ثان» أو أنها «فكر

---

(١) وهى نفسها الإلهة أثينا Athena إلهة الحكمة والفنون عند الإغريق.

لاحق» فما الذى يقصده بهذا الوصف..؟ [1]. يقصد بالطبع أن هناك فكراً أول هو الذى ينشأ فى حياة الناس اليومية فى شتى المجالات، ثم تأتى الفلسفة لتجعل من هذا الفكر الأول موضوعاً للدراسة. ومن هنا فإن علينا أن نلاحظ أمرين هامين :

الأول : أن الفلسفة تأتى متأخرة بعد أن تكون الحياة قد دبت بين الناس بالفعل، وقامت ألوان مختلفة من النظم تتوجها الفلسفة فى النهاية.

الثانى : أن الفلسفة لا تتعامل قط مع الأشياء مباشرة، فهى لا تدرس هذه الشجرة، أو هذه المنضدة.. إلخ. أو هذا النظام أو ذاك من نظم المجتمع (فهذا ما يفعله علم الاجتماع) وهى لا تدرس وقائع جزئية ولكنها تدرس الفكر فحسب، أعنى لابد أن تتحول الشجرة والمنضدة والمنزل.. إلخ إلى تصورات كلية حتى تكون موضوعاً للفلسفة. وهذا هو معنى قول هيجل أحياناً إن موضوع الفلسفة هو «الكلى» على اعتبار أن الفكر دائماً كلى، وقوله أحياناً أخرى إن موضوع الفلسفة هو العقل؛ لأن جوهر العقل هو الفكر.

لا تتعامل الفلسفة أبداً إلا مع الأفكار فى أى فرع من فروعها المتعددة، ولما كانت هى نفسها فكراً، فهى لهذا السبب توصف بأنها فكر ثانى، أو فكر لاحق، «أو فكر الفكر» وعلينا أن نوضح ذلك بقليل من الأمثلة :

خذ مثلاً «فلسفة العلم» - فما الذى نقصده بهذا اللون من التفلسف ؟ أن عالم النبات يدرس مملكة النبات، وعالم الحيوان يدرس المملكة الحيوانية، وعالم الجيولوجيا يدرس طبقات الأرض، ويدرس علم الفلك الأجرام السماوية ومسارها.. إلخ أى أن كل علم يدرس «جزئيات» هى وقائع العالم المباشرة. لكن فيلسوف العلم لا يدرس أياً من هذه الوقائع أو المعطيات، وإنما هو يأتى ليدرس «فكر» هذا العالم نفسه، إنه يدخل فى رأسه - إن صح التعبير - ليرى طريقته فى التفكير، منهجه، وفروضه، تحققه من الفروض، تجاربه المختلفة.. إلخ إلخ. فالفيلسوف هنا يفكر فى «فكر العالم» فالفلسفة هى «فكر الفكر».

(١)عرض هيجل هذه الفكرة بالتفصيل في الفقرة الثانية من « موسوعة العلوم الفلسفية».

خذ مثلاً آخر : «فلسفة الأخلاق» لتجد أن السلوك الأخلاقى ينشأ بالفعل مع نشأة العلاقات الاجتماعية المختلفة فتظهر ألوان من السلوك توصف بالأمانة، أو الخيانة أو الصدق أو الكذب أو السرقة أو الشجاعة.. إلخ وتصورات أو أفكار أخلاقية كثيرة تنشأ بفعل العلاقات الاجتماعية، ثم تأتى الفلسفة لتدرس هذا الفكر الأخلاقى الذى يمثل المرحلة الأولى من الفكر، أو «الفكر الأول» أو «المادة الخام» للتفلسف، فى حين أن الفلسفة تمثل المرحلة الثانية التى هى غوص وراء الفكرة الأخلاقية لتعرف جذورها ولتقيم عليها نظرية أخلاقية.

وما يقال فى «فلسفة العلم» وفى «فلسفة الأخلاق» يقال كذلك فى الفلسفة السياسية، فالحياة الاجتماعية وما فيها من تنظيمات سياسية وقوانين، ونظم، وشرائع، وحقوق، وواجبات... إلخ تنشأ أولاً وتدب الحياة السياسية بين الناس بالفعل وتتشكل ألوان من النظم، وتظهر كثير من الأفكار السياسية، ثم تأتى الفلسفة لتجعل من هذه النظم والقوانين والشرائع (أو الأفكار السياسية بصفة عامة) موضوعاً لها، ولتدرس ما يسمى بعلم الدولة (على اعتبار أن نظم الحياة السياسية كلها إنَّما تكون داخل دولة) أو ما يسمى بعلم الحق على اعتبار أن موضوع «الحقوق» هو الموضوع الأول فى الحياة السياسية [1].

معنى ذلك أن الفلسفة السياسية عند هيجل لا تدرس موضوعاً بعيداً عن دنيا الناس، ولا تحاول أن تضع الأسس التى تبنى عليها الدولة المثالية. إنها ليست يوتوبيا Utopia جديدة كالتى حاول أفلاطون قديماً «وتوماس مور» حديثاً أن يؤسسها، لكن هيجل على العكس من ذلك ينشب أظافره الحادة فى عالم الواقع الذى يعيشه الناس لكى يحلله، ويدرسه وينقده ويرى مدى إتقانه، أو اختلافه مع العقل، ولهذا فهو يقول فى فاتحة كتابه «فلسفة الحق» محدداً الموضوع الذى يدرسه:

(١) قارن قوله عن علم الحق إنه «تجميع وتنظيم للعوامل الجوهرية لمضمون ظل الناس يقبلونه ويألفونه لفترة طويلة» . «أصول فلسفة الحق» ص ٦٢ ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام المجلد الأول من المؤلفات الهيجلية – مكتبة مدبولي.

«هذا الكتاب إذن - يحتوى على علم الدولة - لا يريد أن يكون أكثر من محاولة لفهم الدولة، ورسم صورة لها بوصفها شيئاً عقلياً فى ذاته، ولابد له بوصفه عملاً فلسفياً، أن يكون بعيداً عن محاولة بناء دولة على نحو ما ينبغى أن تكون عليه الدولة، والدرس التعليمى الذى يمكن أن يتضمنه، لا يمكن أن يعتمد على تعليم ما ينبغى أن تكون عليه الدولة ! إنه لا يبين إلا الكيفية التى ينبغى أن تفهم بها الدولة، بوصفها عالماً أخلاقياً [1]:

هنا رودس، هنا نقفز

Hic Rhodus , Hic Saltus

فمهمة الفلسفة هى أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل...» [2].

تلك هى مهمة الفلسفة السياسية عند هيجل، دراسة ما هو موجود، أو الحاضر، وما هو حاضر بأسمى معانى الحضور هو العقل، وسوف نعود إلى هذه الفكرة بعد قليل.

فى النص السابق الذى اقتبسناه عن هيجل نجده يستخدم «مثلاً» يقول فيه: «هنا رودس، هنا نقفز»، لكنه يلعب بالألفاظ؛ فكلمة رودس Rhodus لا تعنى جزيرة رودس فحسب، ولكنها تعنى أيضاً «وردة». وكذلك فإن كلمة.. Saltus تعنى يقفز ولكنها تعنى أيضاً «يرقص»، ولما كانت الوردة ترمز إلى المرح والبهجة والمتعة فإن وظيفة الفلسفة أن تجد المتعة فى الحاضر عندما تدرس ما هو موجود، وتقوم باكتشاف العقل الكامن فيه. وبعبارة أخرى فإن الفلسفة تستطيع أن ترقص طرباً من فرط المتعة لما تجده فى هذا العالم، وهى ليست بحاجة إلى تأجيل رقصها حتى تفرغ من بناء المثل الأعلى للعالم فى مكان آخر. «والعالم» المقصود هنا هو بالطبع العالم السياسى أو الحياة الاجتماعية

---

(١) ما يقصده هيجل هنا «بالعالم الأخلاقى» هو «العالم الاجتماعى» فهو يستخدم كلمة الأخلاق بالمعنى الواسع الذى يجعلها ترادف الحياة الاجتماعية بصفة عامة.

(٢) Hegel : The Philosophy of Right , p. 11 Eng Trans by T. M. Knox. وقارن ترجمتنا العربية «أصول فلسفة الحق» ص ٨٣.

بصفة عامة. إن العالم المثالى ليس له وجود إلا فى رأس صاحبه بوصفه شيئاً يريد أن يبنيه فى الخيال ! فلم يكن هيجل قط رجلاً خيالياً، أو صاحب مشروعات «وهمية» فهو القائل: «إن أصغر عمل يتحقق، لهو أكبر قيمة من أجل فكرة لم تستطع أن تتجاوز دائرة الإمكان، فبقيت مجرد مشروع..» !(1)

ولهذا فإن هيجل يستطرد فى نفس السياق، وهو يشرح موضوع الفلسفة السياسية ليوضح المثل الذى اقتبسه ويزيده وضوحاً فيقول : «المثل الذى اقتبسناه الآن تواً يصبح على النحو التالى إذا ما عدلناه تعديلاً طفيفاً :»

«هنا وردة، وهنا ينبغى لك أن ترقص..» (2).

وبمعنى آخر هنا متعة فى هذا الحاضر القائم أمامك، وهنا ينبغى لك أن ترقص طرباً عندما تدرس هذا الواقع، وإذا كانت الفلسفة السياسية تجد متعتها فى دراسة الواقع الحى الذى يعيشه الناس فإن ذلك دليل قوى على أن فيلسوفنا لا يعرف شيئاً اسمه «الدولة الخيالية» أو «الدولة الفاضلة» التى لا وجود لها، ولم يحاول أن يقدِّم للناس أرض الميعاد...Promised Land التى لا يخاف فيها المرء ولا يشقى ! فهيجل لا علاقة له بالفلسفة التى ينتجها صاحبها من رأسه، فهو لا يؤمن بما نسميه نحن «بحك القريحة» لكى يخلق الفلسفة. كما أن الفلسفة السياسية عنده ليست «تفكيراً بالتمنى» وإنما هى دراسة للواقع السياسى المعطى، والفيلسوف الهيجلى ليس هو ذلك الرجل الذى يقبع فى «برج عاجى» بل ليس فى استطاعة الفيلسوف أن ينفصل - فى رأى هيجل- عن عالمه الذى يعيش فيه - يقول صراحة :

«لو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد، لرأينا أن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه. وبالمثل يمكننا أيضاً أن نقول عن الفلسفة إنها تلخص زمانها، ولكن فى الفكر. وكما أن الحمق أن نتصور إمكان تخطى الفرد لزمانه.

---

(1) اقتبسه الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه « هيجل أو المثالية المطلقة» ص ١٠ مكتبة مصر بالفجالة - القاهرة عام ١٩٧٠ .

(2) Hegel : Philos . of Right p12. وترجمتنا العربية السالفة الذكر ٨٣ - ٨٤.

فإنه لمن الحمق أيضاً أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص. أو أن فرداً يستطيع أن يتجاوز زمانه» (١)

مهمة الفلسفة السياسية إذن هي دراسة هذا الواقع الفعلي القائم أمامنا، وليس في استطاعة الفيلسوف أن يخرج عن هذا الواقع - أي أن يحلق في سماء الخيال - أو أن يخلق عالماً من الأوهام لا يعيش فيه أحد إلا هو نفسه. ذلك كله يخرج عن نطاق التفلسف الحق الذي يجعل همه فهم هذا الواقع الموجود أمامه في العالم. ولو أنه تعمق في دراسة هذا الواقع - على نحو ما سوف نرى بعد قليل - لما وجده شيئاً آخر سوى العقل وقد تموضع، أعني الأفكار العقلية وقد تحققت في موضوعات خارجية بالفعل.

لكن هيجل لا يقدم «نصائح» للفلاسفة عندما يدرسون الموضوعات السياسية، فيضرب لهم مثلاً وينسى نفسه، وإنما يمارس هو نفسه هذا النشاط الفلسفي، فقد قام بهذه المهمة التي يلقي بها على عاتق الفلسفة، وأعني بها دراسة الواقع السياسي الذي يعيش فيه الناس. هكذا فعل في أول عمل سياسي قام به في حياته، وأعني به رسائل «جان جاك كارت» المحامي السويسري الذي فر من بلاده (الأراضي المنخفضة) إلى فرنسا ليهاجم النظام الرجعي في مدينة برن وقتذاك فقد أهتم هيجل الشاب بدراسة هذه الرسائل وترجمتها من الفرنسية إلى الألمانية مع التعليق، ولقد اهتم بها هيجل لأنه تصادف أن أول عمل قام به في حياته العملية هو أنه عمل مدرساً خصوصياً في مدينة «برن» وهناك درس بدقة الحياة السياسية «الرجعية» في هذه المدينة، ونظام الحكم فيها مستخلصاً المبادئ السياسية التي تتفق مع العقل، أو لا تتفق معه.

وهكذا فعل هيجل أيضاً عندما درس الواقع السياسي الذي تعيش فيه دوقيته «دوقية فورتمبرج» فكتب عن أحوالها الداخلية، وقد قمنا بتحليلها في دراسة بعنوان «ورقة عمل» ثم درس أصول الدوقية أيضاً عندما تحولت إلى

(١) Hegel : Philosophy of Right . p.11. وقارن ترجمتنا العربية السالفة «لأصول فلسفة الحق» ص ٨٣.

مملكة. ثم وسع من دائرة اهتمامه السياسى فدرس الأوضاع السياسية فى ألمانيا كلها فى دراسته الشهيرة «دستور ألمانيا» وقد سبق أن عرضنا لها بالتفصيل فى دراسة مستقلة.

كما درس الحدث الهائل الذى وقع فى عصره، وكانت له آثاره السياسية العميقة فى أوربا بل فى العالم كله، وأعنى به «الثورة الفرنسية» وهو موضوع سوف ندرسه فى مقال خاص، وقل مثل ذلك فى مشروع لائحة الإصلاح النيابى فى إنجلترا الذى كان آخر ما كتب من أعمال منشورة.

وهيجل فى هذه الدراسات الفلسفية التى قدمها فيما يسمى بالكتابات السياسية كان يحلل الواقع السياسى الذى يعيش فيه تحليلاً فلسفياً يبرز ما فيه من ضرورة، أعنى ما فيه من جوانب عقلية [1]. ثم يتوج هذه الدراسات السياسية بكتابه الرئيسى « أصول فلسفة الحق» الذى هومسح شامل للحياة السياسية كلها من زاوية عقلية تبرز الأسس العقلية للنظام السياسى، أو قل أنها تقيم الهيكل العظمى للحياة السياسية من الناحية العقلية التى تبدأ من المجرد إلى العينى : الحق مجرداً عن الذات، ثم تنتقل إلى الذات، أعنى الأخلاق الذاتية، ثم تتبين أن هذه الذات لا يمكن أن تكون موجودة فى فراغ بل هى قائمة فى الأسرة والمجتمع المدنى وتنتهى بالدولة التى هى التحقق العينى للحرية عند هيجل.

مهمة الفلسفة، إذن أن تفهم ما هو موجود، وأن تدرس الواقع السياسى الحاضر الذى يعيشه الناس. وفى استطاعتنا أن نقول إن هيجل هنا يعارض صراحة تراث الفلسفة الكانطية التى قصرت معرفة الإنسان وفهمه للظواهر الموجودة فى العالم على جانبها الظاهرى فحسب، فهو يعتقد أن عالم الواقع مفتوح أمام المعرفة البشرية، وأنه فى استطاعة الإنسان أن يصل لا إلى الجانب

---

(١) ولهذا السبب يذهب رينيه سيرو إلى أن « ما كتبه هيجل من مؤلفات سياسية إنما كان يستمده من وحى قضايا الساعة : قارن « هيجل والهيجلية »...

Rene Serreau " Hegel et ,Hegelianisme " p. 71 . P. U . F.1968.

الظاهرى فحسب كما يزعم كانط بل إلى الماهية الحقيقية لهذا العالم، ولا يقنع «بالزمانى» «والعارض» وإنما فى استطاعته أن يتعرف على الأبدى الذى يقبع خلف ما هو حاضر. وهذا هو واجب الفلسفة السياسية ومهمتها. لكننا لابد أن نكون على وعى باستمرار بأن «هذه الماهية» أو «هذا الأبدى» هو قائم فى هذا الحاضر، فهو ليس مجرد شىء زائل فحسب أو أن الحاضر عبث وباطل ينبغى تجاوزه بمنظار أعلى، بل فى قلب هذا الحاضر يقبع الأبدى، ومن ثم : «فلو أن التفكير، أو العاطفة أو أية صورة شئت من صور الوعى الذاتى، كانت تنظر إلى هذا الحاضر على أنه شىء باطل، وراحت تسعى إلى أن تتجاوزه بمنظار حكمة أعلى، فسوف تجد نفسها فى فراغ، ولما كانت هى نفسها لا تكون موجودة بالفعل إلا فى هذا الحاضر نفسه فإنها هى نفسها بالتالى تكون مجرد عبث باطل» [1].

فإذا سلمنا بأن هذا الحاضر ليس مجرد عبث زائل، وإنما هو يتضمن أيضاً عنصراً دائماً وأبدياً، فإن علينا أن نبحث عن هذا العنصر، يقول هيجل :

«إذا سلمنا بذلك لأصبح من المهم أن نتعرف على الجوهر خلف الزمانى العارض، وأن نتعرف على الأبدى الذى يقبع خلف ما هو حاضر. إذ إن العقلى الذى يرادف الفكرة يظهر (بأن يدخل فى قلب الوجود الخارجى من خلال تحققه الفعلى) فى ثروة من الصور والأشكال والتجسدات لا حد لها، وهو على هذا النحو يغطى نواته الداخلية بقشرة متعددة الألوان، يشعر معها الوعى أنه فى بيته، فيقيم فيها فى بداية الأمر، لكنها قشرة تجد الفكرة الشاملة أن عليها أن تنفذ فيها أولاً قبل أن تستطيع أن تصل إلى النبض الداخلى، وأن تشعر به وهو يخفق فى الظواهر الخارجية..» [2] ؛ ومعنى ذلك أن هذا الحاضر الذى تقوم الفلسفة السياسية بدراسته ليس مجرد وهم باطل وإنما هو يعبر عن التحقق الفعلى «للعقل» وعلينا من ثم أن نبحث عن العناصر العقلية خلف المظاهر العابرة الكثيرة التى قد نجدها فى التنظيمات السياسية المختلفة.

---

(١) Hegel : Philos . of Right p.10. وقارن ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق ص ٨١.

(٢) Ibid . p.10-11. وترجمتنا العربية ص ٨١.

وليست مهمة الفلسفة السياسية أيضاً، فيما يقول هيجل، أن تعلّم الناس أو تعظمهم أو تقدم لهم مجموعة من النصائح والإرشادات عن كيفية بناء الدولة أو تنظيم حياتهم السياسية، بل مساعدتهم على فهم الواقع السياسي الذى يعيشون فيه، إن الفلسفة إذا ما تخيلت أن مهمتها أن تعلم الناس، أو تعطيهم «دروساً تهذيبية» فى كيفية الحياة السياسية أو الطريقة المثلى للنظم السياسية، أو أن تشرح لهم ما ينبغى أن يكون عليه العالم، فإنها فى هذه الحالة تكون قد ظهرت متأخرة جداً، ذلك لأنها فى الحقيقة تمثل قمة النضج الذى يصل إليه المجتمع. وعندما يظهر الفيلسوف فإن الواقع يكون قد تم بناؤه تماماً، وها هنا يكون ظهور الفيلسوف لا ليبنى الواقع من جديد وإنما ليبنى مذهباً يعبر فيه عن هذا البناء المكتمل، فهو فى فلسفته يلخص الهيكل العظمى العقلى للبناء المتحقق بالفعل - يقول هيجل :

«يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما ينبغى لكى تقوم بهذه المهمة، فهى بوصفها فكر العالم لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلى ويتم بناؤه. إن الدرس الذى تعلمه لنا الفكرة الشاملة عن الفلسفة، وهو أيضاً الدرس الذى لا محيص عنه، والذى نتعلمه من التاريخ : هو أنه حين ينمو الواقع الفعلى ويصل إلى تمام نضجه فها هنا فقط - يبدأ المثل الأعلى فى الظهور ليجابه عالم الواقع ويبنى لنفسه فى صورة مملكة عقلية، ذلك العالم الواقعى ذاته مدركاً فى وجوده الجوهرى..» (١).

وهو فى هذا النص يشير إلى الفلسفة بهذا «المثل الأعلى» الذى يظهر ليواجه عالم الواقع ويشكل لنفسه مملكة عقلية هى نفسها هذا العالم الواقعى مدركاً فى الفكر. وعندما تبدأ الفلسفة رسم هذه الصورة فإن ذلك يعنى أن عالم الواقع قد انتهى تكوينه، واكتمل نموه، ووصل إلى مرحلة الشيخوخة، وكل محاولة لتجديد شبابه إنما هى محاولة محكوم عليها بالفشل مقدماً، يقول :

«حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية : فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادى،

---

(١) Hegel: Philos of Right p.12. وقارن أيضاً ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق ص ٨٦.

فإن ذلك يكون إيذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً) ، لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب. إن بومة منيرفا لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله.. » [1].

وهيجل فى هذا النص الشهير يقدم بوضوح فكرته عن موضوع الفلسفة السياسية، إن من يظن أنه جاء ليعلم الناس كيف يقيمون القوانين يكون قد أخطأ جداً لأنه تأخر عن موعده كثيراً فالقوانين قائمة بالفعل، والنظم موجودة بالفعل. وكل من حاول أن يجدد شباب بناءٍ متداعٍ يكون قد جاء متأخراً أيضاً، لأن الفلسفة التى تمثل قمة التطور الحضارى لا تظهر إلا بعد أن يكمل الواقع بناءه، وهى لهذا تصل بعد أن تكون النظم قد «شاخت» بالفعل، وكل محاولات إحيائها فاشلة. وهيجل يستعير من «جوته» قوله فى فاوست على لسان شيطانه مفيستوفوليس :

«كل النظريات ياصديقى رمادية اللون

شجرة الحياة الذهبية هى وحدها الخضراء»..!

واللون الرمادى يرمز بالطبع إلى الحياة الباهتة الذابلة التى تعبر عنها النظريات الفلسفية. والمقصود هو أن الفلسفة تعبر عن قمة البناء الذى هو «القمة والنهاية فى آن واحد، فبناء الواقع لأنه وصل إلى القمة وبدأت النظريات الفلسفية تلخصه فى الفكر فإن ذلك يعنى أنه على وشك الأفول ! وحين تقوم الفلسفة برسم لوحتها فإنها لن تستطيع تجديد شباب هذا البناء الهرم ! فإذا كان البناء السياسى «شائخاً» أو باهتاً فمهما وضعت الفلسفة من ألوان رمادية، ومهما لونته من نظريات فلابد له أن ينهار، ومهما دافعت عنه الأفكار الفلسفية فإنها لن تعيده شاباً من جديد. بل إنه حين يوضع فى نظريات فلسفية فإن ذلك يعنى فى الحال أنه وصل إلى «تمامه» وأنه على وشك الأفول !.

---

(١) Ibid . p.13. وقارن ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق ص ٨٦ – ٨٧.

وهيجل يستخدم فى هذا النص تلك العبارة الشعرية الشهيرة فيمثل الفلسفة بـ «بومة منيرڤا» التى لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله ! وكذلك الفلسفة لا تبدأ عملها إلا بعد أن يكون الواقع السياسى قد تم بناؤه !

والحق أن هذه الفكرة تبدو أكثر وضوحاً فى ميدان الفلسفة السياسية، فلا يمكن أن يقال إن فيلسوف السياسة يأتى لكى يضع بناءاً سياسياً أو يخلق نظاماً سياسياً من العدم، فالناس يدخلون فى علاقات اجتماعية متنوعة، ويشكلون جماعات ومنظمات، ويقيمون مؤسسات سياسية مختلفة من الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة قبل أن تظهر الفلسفة، وهم لا ينتظرون ظهور الفلسفة لكى تعلمهم كيف يقيمون «النظم السياسية»، أو كيف تبنى الدول: «فالقانون والحق، وكذلك الأخلاق، والدولة قديمة قدم معرفة الناس بها، وقدم صياغتهم لها فى قانون عام، وقدم أخلاق الحياة اليومية، وقدم الدين..» [1]. وتأتى الفلسفة لتجد أن الواقع الاجتماعى قد اكتمل بناؤه وهى عندما تعبر عن هذا الواقع فى صورة مذهب فلسفى فهى إنما تعبر عن الأفكار السائدة التى تعتبر «محاور» أساسية يرتكز عليها بناء المجتمع. وإذا تساءلنا: وما الدور الذى تقوم به الفلسفة فى هذه الحالة..؟! لكانت الإجابة أن مهمة الفلسفة «الكشف» عن الأفكار الأساسية أو الركائز العقلية التى يقوم عليها هذا البناء، وكثيراً ما لا يعيها الناس فى حياتهم مع أنهم يسلكون بناء عليها، تماماً كما تكشف أن فلاناً من الناس يؤمن بفكرة السببية من تساؤلاته المستمرة عن أسباب للأحداث دون أن يكون هو نفسه على وعى بالإيمان بهذه الفكرة ! فكما لو كانت الفلسفة تبحث عن «نافورة» السلوك البشرى التى تكون عادة مختبئة خافية عن الأعين، تماماً مثل «نافورة الماء» التى تكمن فى باطن الأرض ولا يرى إلا الرذاذ الذى ترسله ! وها هنا أيضاً تكشف الفلسفة مدى اتفاق الأفكار التى يقوم عليها هذا البناء مع العقل، أو عدم اتفاقها، وهل هذا البناء هو بناء ضرورى...؟!

---

(1) John plamenatz : History as the Realisation of Freedom , p. 33 in " Hegel's Political Philosophy " Cambridge1973.

وعلينا أن نلاحظ أن هيجل لا يرفض هنا المهمة التى كانت للفلسفة منذ سقراط عندما قام بالحفر وراء السلوك البشرى ليعرف الفكرة الأساسية التى أصدرت هذا السلوك، وإنما هو يقترب من تعريف أرسطو للفلسفة بأنها «علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة» فكأنها محاولة للوصول إلى الأسباب العقلية الأولى لما هو قائم أمامها ! وهو نفسه الدور الذى تتصوره الفلسفة التحليلية فى القرن العشرين على النشاط الفلسفى رغم الهجمات العنيفة التى شنتها هذه الفلسفة على الهيجلية - يقول جون بلامينائس:

«إن هيجل يريدنا أن نعرف أن الفلسفة لا ترفض ولا تنبذ المزاعم والافتراضات الكامنة تحت الخبرة العادية المألوفة، أو التجربة الساذجة البسيطة غير المشوشة، وإنما هى تبدأ بفحص مضامين هذه التجربة. ولا شك أن هذا المنظور بمعناه العام سوف يعجب به كثيراً جورج مور G . Moore الذى كتب دراسته الشهيرة «تفنيد المثالية» مستهدفاً أساساً نقد تلامذة هيجل من الفلاسفة البريطانيين..» [(١)].

توصف الفلسفة السياسية أيضاً بعدة مصطلحات ينبغى علينا أن نفهمها جيداً فهى توصف مثلاً بأنها دراسة للعقل الموضوعى أو الروح الموضوعى...Objective Spirit فماذا يعنى هذا المصطلح الذى يتكرر مراراً عند هيجل؟!

لا شك أننا نستطيع أن ندرس الروح من الناحية الذاتية، أعنى الروح أو العقل منظوراً إليه من الداخل على أنه عقل الذات الفردية فندرس فيه الإدراك الحسى والشهوة أو الخيال والذاكرة.. إلخ. وهذا ما يدرسه بصفة عامة علم النفس: لكننا نستطيع أن ندرس العقل عندما يخرج من جانبه الداخلى إلى الخارج بحيث يتحقق فى العالم الخارجى، وهذا العالم الخارجى ليس هو بالطبع عالم الطبيعة، إذ أن العقل يجد عالم الطبيعة قائماً أمامه بالفعل، لكن العالم الموضوعى هو العالم الذى يخلقه العقل لنفسه لكى يصبح موضوعياً، أعنى

---

(١) Ibid.

لكى يوجد ويؤثر فى العالم الفعلى، وهذا العالم الذى يخلقه العقل هو بصفة عامة عالم المنظمات، والمؤسسات: كالقانون والمجتمع، والدولة والعرف والعادات والحقوق والواجبات، وكذلك الأخلاق الذاتيه... إلخ.

لكن كيف يمكن للعقل الذاتى أو الروح الذاتى أن يتحول إلى عقل موضوعى متحقق فى العالم الخارجى ؟ ! كيف يمكن للفكر الذاتى أن يكون موضوعياً، أى يتحول إلى موضوعات خارجية ؟ ! ألسنا نقول أحياناً إن الواقع الخارجى «يقيدنى» أو يتحكم فى أو يحدنى... إلخ فكيف نفسر ذلك..؟!

تظل الفكرة العقلية «ذاتية» طالما بقيت فى رأس صاحبها لكنها ما إن تخرج وتتحقق فى العالم الخارجى حتى تنفصل عنه وتتموضع Objectified وهذا التموضع Objectificatiion يعنى أن الفكرة قد تحققت وأصبحت «موضوعاً»، خارجياً ينفصل غن صاحبها بل ربما يعود فيقيد حركته ويحد من تصرفاته، ويتحول إلى قيد عليه. خذ مثلاً فكرة تكوين الأسرة إنها تظل فكرة ذاتية فى رأس صاحبها عاماً أو أكثر وتكون إلى هذا الحد ذاتية، لكنه عندما يشرع فى الزواج بالفعل تتحول الفكرة من الداخل إلى الخارج، من العالم الداخلى الذاتى عند الفرد إلى العالم الخارجى الموضوعى، وتصبح مؤسسة اجتماعية موجودة بالفعل، بل تتحول إلى ألوان من القيود تحد من تصرفات صاحبها وتتحكم فى سلوكه ! ها هنا تتحول الفكرة الذاتية إلى مؤسسة موضوعية موجودة فى العالم الخارجى تتشكل فى زوجة وأولاد، ونفقات والتزامات.. إلخ ولم يعد صاحبها فى استطاعته أن يتصرف على نحو ما كان عليه فى السابق وقبل أن تتموضع الفكرة التى أصبحت غريبة عنه ومستقلة تماماً عن ذاته !

على هذا النحو تتحول الأفكار التى هى فى النهاية ما يسميه هيجل بالفعل الذاتى - إلى موضوعات خارجية: فتصبح فكراً خارجياً مستقلاً عن الأفراد متمثلاً فى أسر، وقوانين وعادات وعرف.. إلخ. وهذا هو العقل وقد تموضع، أو هو الروح الموضوعى الذى تدرسه الفلسفة السياسية عند هيجل.

توصف الفلسفة السياسية عند هيجل أيضاً بأنها وحدة الشكل والمضمون، فما المقصود بهذا الوصف..؟!

لقد سبق أن ذكرنا أن مهمة الفلسفة هي دراسة ما هو موجود، وانتهينا إلى أن ما هو موجود هو العقل، لأن الفكر الذاتي قد تحقق في موضوعات خارجية فأصبح فكراً موضوعياً، وهكذا نستطيع أن نقول أنه «عقل» موضوعي. كما أننا قلنا إن مهمة الفلسفة هي، إدراك العقل على إنه وردة في صليب الحاضر. وبالتالي التمتع بالحاضر، وتلك هي الرؤية العقلية التي توفق بيننا وبين الواقع الفعلي، وهو توفيق وانسجام تمنحه الفلسفة لأولئك الذين ارتفع بداخلهم - ذات يوم - صوت باطني يحثهم على فهم العالم... [1].

ونحن في دراستنا للواقع الفعلي بوصفه عقلاً موضوعياً يمثل جوهر الواقع فإننا نصل بذلك إلى ما يسميه هيجل بوحدة الشكل والمضمون، فالموضوع الأساسي الذي تدرسه الفلسفة السياسية هو «العقل» على نحو ما يتحقق في موضوعات خارجية، أعني أنه «العقل الموضوعي» كما سبق أن ذكرنا. وإذا فهمنا هذه العبارة كان من السهل أن نفهم قوله إنها وحدة الشكل والمضمون: «لأن الذات العارفة ذات عاقلة وهي في مثل هذه الحالة تمثل العقل حين يكون ذاتاً»، أو هي الشكل، ثم هي من ناحية أخرى تدرس «العقل القائم في العالم بالفعل» أعني تدرس العقل على نحو ما يكون موضوعاً أو مضموناً يقول هيجل في هذا المعنى:

«وهذا أيضاً هو ما يشكل المعنى الأكثر عينية لما سبق أن وصفناه وصفاً مجرداً بأنه وحدة الشكل والمضمون، لأن الشكل في أكثر مغزى عيني له هو العقل بوصفه الماهية الجوهرية للواقع الفعلي سواء أكان واقعاً أخلاقياً أم طبيعياً.

«وإذا ما عرفنا وحدة هذين الجانبين فإننا نصل إلى الفكرة الفلسفية، لقد كان عناداً كاملاً، وهو عناد مشرف للبشرية أن ترفض الاعتراف بشيء من الإقتناع الشخصي ما لم يقره الفكر...» [2].

---

(١) هيجل « أصول فلسفة الحق » الجزء الأول ص ٨٤٠ ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام .

(٢) Hegel : Philosophy Of Right p.12. وقارن ترجمتنا العربية السالفة الذكر ص ٨٤ - ٨٥.

هيجل ..
والثورة الفرنسية

١ - تمهيد:

شهدت أوربا ابتداءً من عام ١٧٨٩ أحداثاً بالغة الأهمية والخطورة، لم تر لها مثيلاً في التاريخ عندما نشبت الثورة الفرنسية وما تلاها من أحداث واضطرابات وحروب، ثم تبلور ذلك كله في النهاية في قيام إمبراطورية نابليون بونابرت التي غيرت خريطة أوربا السياسية.

فلم تكن الثورة الفرنسية مجرد حدث داخلي هام في فرنسا وحدها، وإنما هي تعد أبرز حدث في القارة الأوربية، والعالم المتمدين بأسره في أواخر القرن الثامن عشر، ذلك لأنها كانت، بالفعل، نقطة تحول أساسية في تطور النظم السياسية والاجتماعية في أوربا: فهي التي وضعت حداً للنظام الملكي القديم الذي كان يقوم على الاستبداد الذي استند إلى «الحق الإلهي» في الحكم، وفتحت بذلك الباب أمام نظم سياسية جديدة - ملكية أو جمهورية - تقوم على حرية الشعوب والمساواة بين أفرادها، وتستمد سلطانها من إرادة المواطنين وتعمل تحت رقابتهم بشكل أو بآخر.

ومن هنا فقد طرحت الثورة الفرنسية الكثير من الموضوعات والأفكار الهامة للنقاش منها مثلاً الحرية، ومبدأ المساواة، والإخاء، وأسس الحق العام، وقواعد النظام الاجتماعي.. إلخ - باختصار طرحت على بساط البحث، وبقوة، موضوعات الفلسفة السياسية للمجتمع. فلم تكن مجرد أحداث بل حركة ثورية عنيفة تركت آثارها قائمة حتى بعد أن هدأت العاصفة، فقد ظلت بدورها قائمة في الحقل السياسي على نحو ما تمثل في حركة القوميات التي نمت في أوربا بعد عام ١٨١٥.

ولقد لخص الكاتب الفرنسي «ماليه دوبان» وضع الثورة الفرنسية عام ١٧٩٣ بقوله: «إن الثورة الفرنسية ثورة عالمية، وليست خاصة بالفرنسيين وحدهم» فقد نادت بحقوق الإنسان الطبيعية والقومية، وشنت حروباً دفاعاً عن

الحرية وحق الشعوب، وكان الكتاب يطالبون بتدخل فرنسا لصالح شعوب أوربا. ومن هنا فعندما ألف «الجيروند Les Jirondins» حزبهم جعلوا من مبادئه الكفاح فى سبيل الحرية، والدعاية للأفكار الفرنسية فى أوربا، وحاول الثوار أن يوفقوا بين مذهبهم السلمى على نحو ما يظهر فى دستور عام ١٧٩١، والحرب التى شنوها فى أوربا فى عبارتهم الشهيرة: «حرب على الملوك، وسلام مع الشعوب». وفى استطاعتنا أن ندرك مدى خطورة هذه العبارة إذا عرفنا أن أوربا كانت كلها تشكو مما شكت منه فرنسا: فالملوك يمارسون الحكم المطلق مع شعوبهم، والطبقات الممتازة تهيمن على خيرات البلاد فى كل مكان، وتتمتع الكنيسة – باسم الدين – بامتيازات لا حد لها، وبإعفاءات من الضرائب والواجبات تجاه الدولة. والحريات العامة لا وجود لها إلا فى ضمائر الأحرار ومخيلاتهم ولا سيطرة للشعوب، ولا سلطان لها، على مقدراتها ومصائرها. ومن هنا فعندما نشبت الثورة الفرنسية اعتبرها الكثيرون بمثابة الخلاص من هذه الأمراض جميعاً بما قدمته من حلول لا تصلح لفرنسا وحدها بل لكثير من دول أوربا التى تعانى مما تعانيه فرنسا. ومن هنا كانت الثورة فى بداية القرن التاسع عشر أمل الخلاص لشعوب أوربا المظلومة والمقهورة والمسلوبة الحقوق، إنها المثل الأعلى فى مجال التحرر والانعتاق مما تعانيه من ظلم ومحن، فتأثرت بها واستنارت بكثير من مبادئها وقيمها الجديدة لمعالجة الفاسد من أوضاعها السياسية والاجتماعية [1].

٢ – ردود الفعل:

إذا تساءلنا عن ردود الأفعال التى أحدثتها الثورة خارج فرنسا، لكان فى

---

(١) انظر فى ذلك كله على سبيل المثال لا الحصر: «التاريخ المعاصر: أوربا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية» تأليف د. عبد العزيز سليمان نوار وزميله ص ١٩ وما بعدها دار النهضة العربية للطباعة بيروت عام ١٩٧٣ – وأيضاً «حركة القومية الألمانية» ص ١٤ – ١٥ د. نور الدين حاطوم معهد البحوث والدراسات العربية – جامعة الدول العربية القاهرة ١٩٧٠ – وكذلك «أوربا فى القرنين التاسع عشر والعشرين» ص ٤١ تأليف ج جرانت، هارولد تمبرلى – ترجمة بهاء فهمى ومراجعة الدكتور أحمد عزت عبد الكريم – مؤسسة سجل العرب بالقاهرة.

استطاعتنا أن نحصرها فى ثلاثة على النحو التالى: رد فعل الحكومات، ثم رد فعل الشعب، وأخيراً ردود الفعل عند المفكرين.

(أ) أما رد الفعل عند الحكومات، ولا سيما فى ألمانيا، فقد كان عدائياً، فزادت الحكومة من وسائل القمع والإرهاب، وتشديد الرقابة على المواطنين، وكذلك تنظيم الجاسوسية، وتطهير الدوائر من جميع العناصر التى تراها خطرة عليها. وفضلاً عن ذلك فقد منعت جميع المنشورات الفرنسية، وحظرت على الصحف الخوض فى المناقشات السياسية، كما زادت مقاومة الحكومة البروسية للجمعيات السرية فى ألمانيا. وفى عام ١٧٩٢ منع نشر القسم الثانى من كتاب كانط «الدين فى حدود العقل المجرد». وقرر «الدياط Diat» (المجلس النيابى) منع أى نشاط لرابطات الطلاب. وفى ٤ يونيو عام ١٧٩٣وُضعت الجامعات الألمانية تحت رقابة شديدة. وبدأت تهمة الإلحاد توجه إلى فشته Fichte ابتداءً من عام ١٧٩٤ وهى السنة التى عين فيها أستاذاً للفلسفة بجامعة (يينا Jena) واشتدت حتى أدين عام ١٧٩٨ فاضطر إلى مغادرة المدينة.

(ب) أما رد الفعل عند طبقات الشعب الكادح فقد كان تشيعاً عارماً للثورة الفرنسية، وترحيباً بأحداثها، وتوقعاً لزحفها ومدها إليهم. ولقد سبق أن ذكرنا كيف كانت الشعوب المقهورة ترى فى هذه الثورة الأمل والخلاص، والمثل الأعلى، فهى تحمل العلاج، لا لمشكلات الشعب الفرنسى فحسب، بل لجميع شعوب القارة مما تعانيه من ظلم مماثل.

(جـ) أما بين المفكرين والطبقات المثقفة فى المجتمع الأوروبى عامة والألمانى بصفة خاصة، يقول بلشنسكى Pelczynski فى هذا المعنى: «لم تكن أحداث الثورة الفرنسية عملاً هيناً سهلاً، وإنما كانت ذات أحداث فعالة حتى على كبار المفكرين الألمان الذين عاشوا طوال عصر التنوير، يعملون فى مجال عقلى خالص على خلاف عصر التنوير فى إنجلترا وفرنسا الذى كان يحمل طابعاً سياسياً بارزاً. بيد أن الثورتين الفرنسية والأمريكية، ومضاعفاتهما فى ألمانيا وبقية دول أوربا، دفعتا بالمفكرين إلى الدخول فى معترك الكتابات السياسية

القومية، فكانط مثلاً لم يكتب من الناحية العملية كل مؤلفاته السياسية إلا بعد اندلاع الثورة الفرنسية، وكان أول عمل [1] سياسى لفشته تأييداً ودفاعاً عن أحداث عام ١٧٨٩ » [2].

والحق أن كانط كان شديد الحماس للثورة الفرنسية؛ لأنه وجد فيها تحقيقاً للآراء التى نادى بها فى الحرية، والإخاء، والمساواة بين الناس والقضاء على التمييز بسبب الوراثة أو الميلاد، والتسامح فى المعتقدات والأديان وحرية الرأى ..إلخ. ويبدو حماسه واضحاً من واقعة أنه ظل طوال حياته يسير على نظام يومى معين لا يحيد عنه، لكنه خرق هذا الروتين يوم اندلاع الثورة الفرنسية، وخرج مع خادمه العجوز «لامب Lamp» على الحدود يستطلع الأخبار القادمة من باريس! كما كتب فشته Fichte متأثراً بمبادىء الثورة الفرنسية يقول: «إن انحطاط التفكير فى ألمانيا يرجع إلى حكم الأمراء السيء، لأنهم لا يعرفون للحياة الإنسانية مثلاً أعلى غير الرفاهية، إن كل واحد منهم يتحدث عن رفاهيته فى الحياة دون أن يراعى التعاون الذى يربطه بالضرورة مع مواطنيه..إلخ» ولقد كان هذا أيضاً هو شعور أعلام الفكر والأدب فى ألمانيا: شيللر، ياكوبى، وهردر، وفوس Voss كما تحمس للثورة أيضاً طلائع الحركة الرومانتيكية: هيلدرلن، وتيك Tieck, وشليجل. . ولئن كان بعضهم قد تراجع بعد ذلك، وانقلب ضدها، وبعد أن ساد الإرهاب وقُطع رأس لويس السادس عشر والملكة مارى انطونيت أكلت الثورة بنيها، فقد ظل معظمهم أوفياء لمبادئها [3]. وفى إنجلترا أشاد الشعراء بالثورة عند نشوبها فقال ورد زورث: «إنها سعادة لا توصف أن يعيش المرء ليرى ذلك الفجر»، «وإن النعيم كل النعيم أن يكون المرء شاباً». وبلغ من إيمان كوليردج بمنظمة الثورة التى تجتاح فرنسا أن «نكّس رأسه وبكى اسم بريطانيا! لأنها وقفت منها

(١) لعل بلشنسكى يقصد كتاب «فشته» تصحيح آراء الناس الثورة الفرنسية عام ١٧٩٥.

(٢) Z. A. Pelczynski; An Introductory Essay to Hegel's Political Writings P.8 Oxford University Press1969.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى: «أمانويل كانط» ص ١٠١ وما بعدها - وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٧.

موقف المعارضة! لكن هذا الحماس الجارف الذى سيطر على عقول المثقفين والمفكرين وقلوبهم فى ألمانيا ، بدأ يهدأ ، ثم يفتر ويظهر لون من التردد فى تأييد الثورة خصوصاً بعد مذابح سبتمبر والإرهاب الذى حدث فى باريس، فقد شعر كثير من المفكرين باليأس ، وكأن الثورة قد حادت عن طريق الجادة، والهدى، وانحرفت، ففقدت الكثير من مقوماتها الأساسية التى جعلتهم يؤيدونها ولاسيما حقوق الإنسان، والحريات العامة..إلخ. وانقسمت الآراء حيالها ، فبعض المفكرين تحول عنها ، وأوجس منها خفية، ورأت الغالبية العظمى أن الثورة انقلبت إلى سفك الدماء فأنهت بذلك الآمال العريضة التى عقدت عليها!.

٣ - موقف هيجل:

لم يختلف موقف هيجل من الثورة الفرنسية عن غيره من المفكرين الألمان فى ذلك الوقت، فقد اندلعت الثورة وهو طالب فى التاسعة عشرة من عمره يدرس فى معهد توبنجن الدينى يرافقه «شلنج»، و«هلدرلن» ويتحمس الشبان الثلاثة للثورة الوليدة، فقد كانوا فى ذلك الوقت يقرأون - فى مطالعاتهم الخاصة - ڤولتير Voltaire ، وروسو Rousseau، ويتابعون الصحف الفرنسية، ويبشرون بإنجيل الثورة: الحرية، والإخاء، والمساواة حتى أنهم انشأوا نادياً سياسياً على غرار «نادى اليعاقبة» [1]، لمناقشة تطورات الثورة، ومطالعة محاضر جلسات الجمعية الوطنية الفرنسية، كما نظموا المناظرات، من كل نوع، تأييداً للثورة. ويقال إن هؤلاء الشبان الثلاثة - هيجل، وهولدرن، وشلنج - خرجوا صبيحة يوم جميل من أيام الآحاد فى ربيع عام ١٧٩٣ لزراعة «شجرة

(١) لم يكن معظم المتحمسين من الطلبة من «اليعاقبة» حقيقة، بل إن اللفظ كان قضفاضاً يستخدمه أعداء الثورة فى ألمانيا ضد كل متحمس لها، كما أن الصحف لم تكن تصل كلها إلى ألمانيا، بل إن كثيراً من أخبار الثورة الفرنسية كانت تعرف عن طريق الفرنسيين المهاجرين الفارين من فرنسا - الذين كانوا يشتبكون فى منازعات كثيرة مع هؤلاء الشبان المتحمسين - أو من الرسائل التى كان يبعث بها الأصدقاء - قارن هاريس ص ٦٣ - ٦٤ H. S. Harris: Hegel's Development

الحرية» فى ضاحية من ضواحى مدينة توبنجن [1]. ويبدو أن أحد أصدقائهم - واسمه أوجست ڤيتسل August Wetzel، عاد من استراسبورج Strasbourg وهو يحفظ كلمات وموسيقى «المارسييز Marseillaise نشيد الثورة» وهو الذى اقترح إنشاء النادى السياسى على غرار «نادى اليعاقبة» - ووصلت إلى مسمع دوق الولاية فى «شتوتجارت» أنباء عن حماسهم الثورى وتأييدهم الجارف للثورة الفرنسية، فزار المعهد زيارة رسمية فى ١٣ مايو ١٧٩٣ وانتهز الفرصة ليناقش مع الطلاب «الفضائح» التى سمع عنها مثل: «قراءاتهم للصحف الفرنسية، وترديدهم لأغانى الثورة! » ونسبت «هذه المفاسد» إلى زميلهم «ڤيتسل» الذى فر هارباً قبل وصول الدوق [2].

ومن ذلك نتبين مدى حماس هيجل الشاب للثورة الفرنسية، حتى أنه اعتقد أن المثل الأعلى للإصلاح الشامل، والبعث الجديد، على وشك أن يتحقق! وعلى ذلك فمن الضلال أن يقول كارل بوبر Karl Poper فى كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» «ليس من قبيل المصادفات أن يكون هيجل - *الذى تبنى معظم آراء هيراقليطس ونقلها إلى المذاهب التاريخية الحديثة* - لسان حال الرجعية ضد الثورة الفرنسية» [3] أو أن يقول فى مكان آخر من نفس الكتاب: «لقد كان الإقطاع هو النظام السائد طوال العصور الوسطى، وهو نظام لم يهدده شىء، على نحوٍ جاد، قبل اندلاع الثورة فى فرنسا (ذلك لأن الإصلاح الدينى عمل على تدعيم الإقطاع وتقويته) - ومن هنا فقد بدأ القتال مرة أخرى من أجل المجتمع المفتوح مع ظهور أفكار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ - غير أن الحزب

---

(١) يعتقد «هاريس» أن هذه القصة غير حقيقية وأن مؤسس النادى السياسى هو «ڤيتسل» وإنْ كان يعتقد أن حماس الأصدقاء الثلاثة للثورة الفرنسية كان جارفاً، وأنهم اشتركوا فى خطب حماسية ومناقشات عاصفة، وأنهم أقسموا للولاء لمبادئ الثورة ونذروا أنفسهم لمثلها العليا قارن:

H. S. Harris, Hegel's Development: Toward The Sunlight, p46-65 and113-115.

(٢) Ibid.

(٣) K. R. Popper: "The Open Society and its Enemies" Vol I. p.17 Routledge & Kegan Paul, London1968.

الرجعى عندما بدأ يستعيد قوته فى بروسيا عام ١٨١٥، وجد نفسه فى حاجة ماسة إلى أيديولوجية يستند إليها، ولقد كان دور هيجل أن يلبى هذه الحاجة وقد لباها بإحياء أفكار المعارضين الأول للمجتمع المفتوح: هيراقليطس، وأفلاطون، وأرسطو - فكما أن الثورة الفرنسية، أعادت اكتشاف الأفكار الخالدة عن الحرية، والإخاء، والمساواة للناس جميعاً، فإن هيجل قد أعاد اكتشاف الأفكار الأفلاطونية المعارضة للثورة الفرنسية، أعنى أفكاراً ضد العقل والحرية..» [١]. فمن الضلال أن يفهم «تشريح» هيجل للثورة الفرنسية فيما بعد على أنه اكتشاف «أفكار معادية للعقل والحرية». إن ما يقوله «بوبر» وما ذكره رودلف هايم R. Haym من قبل فى كتابه «هيجل وعصره Hegel und seine Zeit» من أن النشوة الطلابية التى استقبل بها هيجل الثورة الفرنسية، سرعان ما تبخرت حتى صار هيجل فيما بعد من أشد الناس عداوة للثورة، وأكثرهم اتزاناً فى الحكم، فما لبث عقله الرصين أن استعاد كيانه بعد وقت قصير جداً، واستعاد جوهره المحب للقانون والنظام والتوازن والاعتدال عندما صدمته فظائع الإرهابين والدماء التى أراقوها، فنفر من التطرف فى المناظر الثورية. وليس فى وسعنا أن نعثر على آثار لحماسة الشباب الثورية عند هيجل - فيما بعد- بعد الفترة التالية مباشرة لسنوات الدراسة، وفيما بعد فى الفترة التى كان فيها هيجل يعمل مربياً فى أحد البيوت فى مدينة برن» [٢]. ولا شك أن فى وصف «رودلف هايم» هنا الكثير من المبالغة لايعادلها - فى الطرف المضاد - سوى مبالغة بلزنسكى الذى يقول: [٣] «إن هيجل الشاب قد شعر بحماس غامر نحو الثورة الفرنسية، واعتقاده أن عام ١٧٨٩ علامة على بدء عصر جديد فى تاريخ العالم ينبغى ألا يدهشنا، فكثير من معاصريه فى

---

(١) Ibid, p.78.

(٢) اقتبسه د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه «حياة هيجل» ص ١٩ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت عام ١٩٨٠.

(٣) Z. A. Pelczynsk; An Introductory Essay to Hegel's Political Writings P.8 Oxford University Press1964.

ألمانيا، وخارجها، كانو يشاركونه هذا الشعور نفسه. لكن الأمر الهام الذى ينبغى علينا أن نلاحظه هو أن هيجل- على خلاف معظم الشبان والمفكرين فى عصره - قد حافظ على هذا الإيمان طوال عهد الإرهاب، وفترة حكومة الإدارة، ونابليون قنصلاً وإمبراطوراً، فهو فى فترة نضجه وعمره ٤٧ سنة، أعنى عام ١٨١٧ وبعد أن نشر كتابه الفلسفى العظيم «علم المنطق»، وبعد أن عين فى وظيفة أستاذ بجامعة هايدلبرج، كتب يصف فترة الثورة وما أعقبها من أحداث بقوله: «إنها، ربما كانت أغنى السنوات فى تاريخ العالم، وهى بالنسبة لنا أكثر تثقيفاً لأن عالمنا وأفكارنا ينتميان إليها» (١)، وقوله: «لابد لنا من أن ننظر إلى الثورة الفرنسية على أساس أنها صراع القانون العقلى الدستورى ضد مجموعة القوانين الوضعية والامتيازات التى كبلتها..» (٢).

والحق أن القول بأن هيجل كان من أعداء الثورة فيه الكثير من المبالغة والتجنى تماماً كالقول بأن حماسه للثورة وهو شاب استمر طوال أحداثها، والأدنى إلى الصواب بأن نقول إنه انفعل بالثورة وهو طالب، وغمرته النشوة بانتصار الأفكار والمثل العليا التى كان يتطلع إليها ثم خاب أمله عندما تحركت بعد ذلك إلى دمار وخراب لا مثيل لهما ولذلك فقد راح يسأل نفسه لماذا تحولت الثورة من البناء إلى التدمير؟! وكيف تبخر الأمل، وأصبح حلماً؟ وكيف يمكن لنا أن «نحلل» الثورة من منظور الأحداث التاريخية لنعرف، على وجه الدقة، ما الذى حدث؟ لكن علينا أن نضع فى اعتبرنا دائماً: «أن هيجل فى اعترافه بفشل الثورة، وإدانته لعهد الإرهاب الذى أعقبها لم يتخذ موقفاً رجعياً قط وإنما ظل على إيمانه وتأييده للمبادىء الثورية» (٣)، فهو لم ينتقد الثورة الفرنسية لأنها

---

(١) Hegel's Polititcal Writings, p.282.

(٢) Ibid, p.283.

(٣) مما تجدر ملاحظته أن هيجل احتفظ بإيمانه بالمبادىء الثورية رغم كل ما يحدث، بل إننا نراه فى رسالة كتبها عام ١٨٠٣/ ١٨٠٤ يصف عهد الإرهاب بأنه كان مرحلة انتقال ضرورية من النظام القديم إلى حقبة جديدة فى تاريخ العالم، ويبدو من الرسالة أن هيجل كان يعتقد أن الإرهاب كان ضرورياً لكسر مقاومة المجتمع القديم، وحتى يسمح لنابليون بأن يقيم الدولة الحديثة فوق رماد الثورة قارن:
Burke, Hegel and The French Revoltion by J. F. Suter in "Hegel's Political Philosophy p.52.

رفعت مبادىء، أو شعارات: الحرية والإخاء والمساواة كما يقول بوبر، وإنما هو ينتقدها لأنها فشلت في أن تضع هذه المبادىء موضع التطبيق، وأخفقت في تحويل الشعارات إلى واقع. غير أن هيجل يؤكد - طوال هذا النقد- أن هناك تقدماً هائلاً أحرزته الثورة بإعلانها لحق المواطن في أن يطيع فقط القوانين والمؤسسات التي تتفق مع مطالبه الذاتية [(1)]، وهو يعتقد أنه لا يمكن، في العصر الحديث لنظام من القوانين أن يبقى قوياً ما لم يتعرف فيه الإنسان على آماله وطموحاته الحرة، وأن يكون على استعداد لأن يموت من أجله، ومن هنا كانت الثورة الفرنسية، في نظر هيجل إنجازاً عظيماً بمقدار ما جعلت الناس يدركون حقوقهم، وبمقدار ما علمتهم أن يعملوا في السياسة بوعي وفكر، أما فشلها فهو يرجع إلى أنها لم تحقق الحل السياسي الذي تصورته بحيث يكون له صفة الدوام [(2)].

وهذا هو الفرق بين موقف كل من بيرك المفكر الإنجليزي، وهيجل من الثورة الفرنسية، فعلى حين أن الأول كان يرى في الثورة فسخاً كاملاً مع الماضي وتعدياً جذرياً لكل الأنظمة والسلطات التقليدية، فإن هيجل كان ينظر إليها على أنها مرحلة جديدة وهامة في خلق الدولة الحديثة. إن الثورة الفرنسية تمثل عند هيجل نقطة تحول في التاريخ لأنها تعد أول محاولة لإنجاز الحرية وتحقيقها لكل الناس عن وعي وعن إرادة، أعني أنها حاولت أن تحقق حرية كل فرد. لقد اتجهت جهود الناس في الماضي إلى تحقيق الحرية، لكن الناس أصبحوا - بعد الثورة الفرنسية فحسب - على وعي بهذه الجهود [(3)].

غير أن هذه الأفكار العامة ينبغي أن تتحدد أكثر من ذلك بحيث نفهم كما يقول هيجل نفسه «المسار الذي سلكته الثورة في فرنسا. وكيف أصبحت هذه

---

(1) Hegel: Lectures on the Philosophy of History p.447 Eng. Trans by J. Sibree.

(2) J. F Suter: Burke, Hegel and The French Revolution p.56

(3) Ibid,p,56

الثورة جزءاً من تاريخ العالم .. [١] وذلك يعنى أن نقف لندرس كيف يحلل هيجل الثورة الفرنسية فى شىء من التفصيل.

٤ - تشريح هيجل للثورة الفرنسية:

إذا أردنا أن نفهم كيف «شرح» هيجل الثورة الفرنسية، فإن علينا أن نفهم أولاً تصوره للإرادة أو الحرية من حيث الشكل والمضمون، وهو نفسه يبدأ فى فلسفة التاريخ بالحديث عن جانبين للحرية: «الجانب الأول هو جانب المضمون أو الجوهر أو الموضوع نفسه الذى تنجزه الحرية بوصفها فعلاً حراً. والثانى هو جانب الشكل أو الصورة، وصورة الحرية هى وعى الفرد أثناء نشاطه، فالحرية هى أن يتعرف الفرد على نفسه فى الأفعال التى يقوم بتحقيقها وأن يجدها حقاً أفعاله، وأن يجد أنه كان من بين اهتماماته حقاً أن يصل إلى النتيجة التى وصل إليها » [٢].

وهو يعرض فى كتابه «أصول فلسفة الحق» للفكرة نفسها عندما يحلل الإرادة التى هى أساس العمل السياسى كله أو ما يسميه «بالحق Right» يقول: «أساس الحق هو الروح بصفة عامة. ومجاله الخاص ونقطة بدايته هى الإرادة، والإرادة هى التى تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته فى آن واحد. وفى حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية، وقد تحققت بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية» [٣]. علينا أن ننتبه جيداً لهذه النصوص الهيجلية التى سوف نقيم عليها نقد هيجل للثورة الفرنسية: فهو هنا يحدد الحياة السياسية للإنسان بأنها الحياة الروحية، أو أن نسق الحق هو مملكة الحرية، لكنه يشترط أن تتحقق هذه الحرية، وهذه الحياة الروحية

Hegel's Philosophy of History p.467 Eng Trans, by Sibree.(١)

Ibid. (٢)

(٣) هيجل «أصول فلسفة الحق» ص ١٠٧ من المجلد الأول ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - قارن المجلد الأول من المؤلفات الهيجلية - مكتبة مدبولى بالقاهرة.

بالفعل فى العالم الخارجى فى شكل موضوعات سياسية: كالأسرة والمجتمع والقوانين والنظم والنقابات والحكومة والدولة.. إلخ، إلى آخر تلك المؤسسات الاجتماعية التى تعبِّر عن «تموضع» الروح، أعنى أن يتحول نشاط الروح إلى «موضوعات» موجودة فى العالم الخارجى.

غير أن هذا النشاط البشرى الروحى الحر يعتمد أساساً على الإرادة. وهناك جانبان أساسيان (وهما ---- للحرية ولكل فعل بشرى) جانب الشكل أو الصورة، ثم جانب المضمون أو الموضوع: الجانب الأول هو القدرة على التجرد من أى شرط أو قيد أو وضع، وهذا هو الوجه الكلى للإرادة لأن «الأنا» تتجرد فيه من كل وضع أو تعين، وسلبها الدائم يؤكد هويتها فى مقابل تنوع حالاتها الجزئية يقول هيجل: «تتضمن الإرادة: أولاً: عنصر اللا تعين الخالص، أو ذلك الانعكاس الخالص للأنا فى ذاتها، وهو الانعكاس الذى يعنى غياب كل قيد، وكل مضمون سواء أكان حاضراً حضوراً مباشراً بالطبيعة أم بواسطة الحاجات والرغبات والدوافع، أو كان معطى ومحدداً عن طريق الوسائل أياً كان نوعها، وذلك هو اللامتناهى غير المقيد للتجريد الأول من الإرادة - جانب واحد، وهو الجانب الصورى أو الشكلى، المطلق أو الكلية أو الفكر الخالص للذات..» (١) وذلك هو الجانب الذى يمثل قدرتى التى لا حد لها على التجرد من أية حالة أجد نفسى فيها، ومن ثم تكون هذه القدرة بغير مضمون، أو بغير تعين أو تحديد، بل إنها تعبر عن فرارى من كل مضمون، ومن كل قيد، وعندما يعتمد التعين الذاتى للإرادة على ذلك فحسب أو عندما تتمسك هى بهذا الجانب على أنه حرية، فإننا يكون لدينا، عندئذٍ، الحرية السالبة أو الحرية على نحو ما يتصورها «الفهم Verstand» الذى هو ملكة التجريد عند هيجل - إنها حرية الفراغ التى تصل إلى مرتبة الهوى!

ولكى نفهم هذه الفكرة على نحو أكثر وضوحاً فإننا نستطيع أن نقول إن لكل فعل بشرى صورة ومضموناً لا يكمل إلا بهما معاً، فمنهما يتألف الفعل

---

(١) «هيجل أصول فلسفة الحق» - ص ١٠٩.

ويكون له وجود، خذ مثلاً بسيطاً للغاية: فعل الكتابة الذى أقوم به الآن، نجد أن النشاط الواعى الذى أقوم به فى هذه اللحظة الحاضرة هو «الصورة... Form» هو شكل النشاط البشرى، أى فعل الكتابة، لكن المضمون هو ما تقرأه أنت، أعنى الفكر، التى تعرضها هذه الدراسة، أو مضمون الرسالة إن كنت أكتب خطاباً، أو موضوع الكتاب إن كنت أقوم بتأليف كتاب..إلخ، فذلك هو المضمون أو الجوهر أو موضوع الفعل ومحتواه. ومن ثم فإذا ما قبض الطفل على القلم بجمع يده وراح يخط على الورق، فإنه يقوم بنشاط بغير موضوع، أعنى بفعل لا مضمون له. وتلك هى صورة الكتابة (ولكنها فى الواقع ليست كتابة حقيقية. ولهذا ترانا لا نطلق عليها هذا الاسم: لأنها ينقصها الشرط الثانى: المضمون). والإرادة بوصفها نشاطاً بشرياً لا تختلف عن الفعل البشرى بصفة عامة، فهى أيضاً تتألف من صورة ومضمون، الصورة هى الإرادة فى ذاتها، وهى تعتمد على أن الإنسان يدرى نفسه بوصفه مستقلاً عن غيره من الأشياء، فهو يستطيع أن ينفصل عنها أو يجرد نفسه منها، بل يستطيع أن يجرد نفسه من كل شيء بحيث لا يَرْتَبِط إلا بذاته فحسب، وهذا هو اللاتعين أو اللاتحديد أو اللامتناهى الذى يتحرر من كل قيد ولا يرتبط إلا بنفسه. يقول هيجل: «إننا لا نصف هنا سوى جانب واحد فقط من جوانب الإرادة، وأعنى به القدرة التى لا حد لها على التجرد من أية حالة معينة من حالات الروح قد أجد نفسى فيها أو أضع نفسى فيها، وهو فرار من كل مضمون شبيه بالفرار من كل قيد» [1] أما الجانب الثانى من الإرادة فهو المضمون الذى يحد هذا اللا تعين، والذى هو قيد على هذه القدرة التى لا حد لها، أو هو انتقال الأنا من هذه المرحلة الهلامية التى لا تحديد فيها، إلى مرحلة التحديد أو التعين، فقولى «أنا حر»: هو «قدرة» أو إمكانية أو صورة للنشاط البشرى فحسب، أما تحقيق ذلك النشاط بالفعل فى العالم الخارجى بحيث يصبح هناك مضمون لهذا القول فإنه يمثل الجانب الثانى وهو ما تنجزه هذه الحرية فى عالم الواقع. غير أن

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» ص ١٠٩ - ١١٠ من المجلد الأول من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة.

هذا الإنجاز هو «حد» للإمكانية الهائلة التى كانت عندى من قبل: وهذا هو المعنى الدقيق للحرية، فهى تعنى «التحديد الذاتى» أو التعين الذاتى، الذى هو استقلال حقيقى للفرد (وللدولة أيضاً) لأن الحرية لا تعنى القدرة على أن تفعل «أى شىء - فتلك حرية سلبية، أو حرية الفراغ، أو هى صورة الحرية فحسب لأننى أظل باستمرار فى دائرة الإمكان أو القدرة، فأنا قادر على كذا، وأستطيع أن أفعل كذا..إلخ. لكن هذه «القدرة الهائلة» وهذه الإمكانية اللامتناهية وهذه «الحرية المطلقة» ينبغى أن تتحول إلى شىء جزئى فيكون لها مضمون محدد، لابد أن تتعين أو تتحدد وإلا انعدم معناها، وأصبحت مجرد فكرة مجردة فحسب يقول هيجل: «الأنا هى فى نفس الوقت الانتقال من مرحلة اللاتعين غير المتميز إلى المتمايز والتعين ووضع التحديد لمضمون معين، ولموضوع ما، وفضلاً عن ذلك فقد يكون هذا المضمون مما تقدمه الطبيعة أو مما تنتجه الروح..» [1].

وهكذا تكون الإرادة وحدة تجمع بين وجهين مختلفين أو لحظتين متباينتين الأول: قدرة الفرد على التجرد من أى وضع بحيث يسلبه أو ينفيه، ويعود بعد نفيه إلى التحرر المطلق للأنا الخالص. والثانية: هى الفعل الذى يختار فيه الفرد بحرية شرطاً أو وصفاً عينياً يؤكد وجوده بوصفه أنا جزئياً محدداً. ويطلق هيجل على الجانب الأول - جانب الصورة - اسم «الوجه الكلى للإرادة»؛ لأن الأنا يتجرد فيه من كل شئ على نحو كلى - أما الجانب الثانى فهو يعترف أن الفرد لايمكن فى الواقع أن ينفى كل وضع جزئى بل لابد له من اختيار وضع ما يواصل فيه حياته، وبهذا المعنى يكون فرداً متعيناً أو أنا جزئياً [2]، وعلى ذلك فإن كل فرد، أو كل وعى ذاتى، كما يقول هيجل يدرك نفسه على أنه:

(أ) كلى، أعنى قدرة على التجرد من كل شىء معين.

(ب) وعلى أنه جزئى ذو موضوع معين ومضمون محدد.. [3]. لكنه ينبهنا

---

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» ص ١١١ من المجلد الأول.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه ص ١١٤.

إلى أن هاتين اللحظتين لا تنفصلان، لأن انفصالهما لا يعنى سوى التجريد فحسب: «لأن ما هو عينى وحقيقى (وكل ما هو حقيقى عينى) الكلية التى تشمل الجزئية فى جوفها بوصفها ضدها. غير أن الجزئى بانعكاسه على ذاته، فإنه يتساوى مع الكلى، وهذا الاتجاه بين الكلى والجزئى هو الذى يؤلف الفردية» [1] فالفرد يجمع فى وجوده بين الكلية والجزئية، والكلية وحدها عبارة عن تجريد محض.

علينا الآن أن ننتقل إلى أحداث الثورة الفرنسية لننظر إليها فى ضوء هذا التحليل الفلسفى الذى يقدمه هيجل للنشاط البشرى عموماً، وللفعل الحر بصفة خاصة، لنرى كيف حافظت الثورة - فى رأى هيجل - على جانب واحد فقط هو جانب الصورة (صورة الفعل الحر) ولم تنتقل إلى مضمونه (بحيث تتحقق الحرية فى مؤسسات اجتماعية، وقوانين اجتماعية، وقوانين فعلية يريد فيها الفرد إرادته الحرة) وكيف أدى ذلك إلى تحولها إلى العنف ثم الإرهاب. فكيف بدأت الثورة... وكيف سارت أحداثها؟!

فى صيف عام ١٧٨٩ عندما اشتدت الأزمة الاقتصادية فى فرنسا، ووصلت إلى ذروتها، وبعد أن فشل مجلس الأعيان فى حلها، دعى مجلس الطبقات إلى الانعقاد فى مايو فى فرساى على مسافة اثنى عشر ميلاً من باريس، وكان هذا المجلس يتألف من ١٢٠٠ عضواً نصفهم من طبقة العامة. والنصف الثانى يمثل بالتساوى طبقة الأشراف ورجال الدين (الأكليروس) ولقد بدأ الخلاف يدب بين أعضاء المجلس منذ بداية اجتماعه حول تنظيم الجلوس، هل يجلس الأعضاء، كما كان يحدث فى الماضى فى ثلاث قاعات بحيث تجتمع كل طبقة بمفردها..؟ وهل يجرى التصويت على أساس الطبقة أم على أساس أصوات الأفراد..؟! ثم اقترح الأب سييس Abbe E. J Sieyes وهو أسقف متحرر فى ١٠ يونيو ١٧٨٩ أن تقوم الطبقة الثالثة مع من يقف بجوارها من رجال الدين والأشراف بتكوين مجلس تشريعى يمثل البلاد ويطلق عليه اسم «الجمعية الوطنية» وتمت

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» ص ١١٤.

الموافقة على الاقتراح فى ١٧ يونيو بأغلبية ساحقة (٣٩١ صوتاً ضد ٩٠ صوتا!) واعتبر هذا القرار صورة مصغرة من الثورة الفرنسية، فهاهم أولاد العامة يزعمون لأنفسهم حق التصرف باسم الأمة رغم أنف الملك والطبقتين صاحبتى الامتيازات الكبرى، فهل تراهم ينتقلون حقاً من الأقوال إلى الأفعال؟! هذا سؤال يسأله مؤرخ معاصر [1]. وهو نفس السؤال الذى سأله هيجل من قبل مستخدماً مصطلحاته الفلسفية الخاصة: هل يمكن أن ينتقلوا من صورة الحرية هذه إلى مضمونها؟ صحيح أن الصحف أخذت فى الظهور، وكانت الصحافة السياسية ظاهرة جديدة لم تعرفها فرنسا، وأصبح لها نفوذ عظيم، وتأليف الأندية لمناقشة المسائل المطروحة على الجمعية الوطنية والتأثير على الرأى العام منها:

(ا) نادى اليعاقبة Jacobins – وقد تشكل هذا النادى فى الأصل من عدد من أعضاء الجمعية اعتادوا أن يلتقوا فى دير للآباء اليعاقبة يقع على مقربة من دار الجمعية الوطنية فأطلق عليهم الاسم نسبة إلى الدير المذكور.

(ب) نادى الكوديليه الذى يمثل الطبقة العامة أو الطبقة الدنيا وكان يلقب نفسه باسم «صديق الشعب L'ami du peuple» ويصدر صحيفة بهذا الاسم.

(جـ) نادى الجيروند Jirondins، وكان رواده يمثلون فى البداية، التطرف، إذ كانوا يميلون نحو النظام الجمهورى، أما هدفهم الأساسى فقد كان تنشيط الصناعة والتجارة. ومع اتجاه الثورة نحو التطرف أخذ هؤلاء فى الابتعاد عنها حتى أننا نراهم يدافعون عن الملك قبل إعدامه، ثم يسعون إلى التفاهم مع الأرستقراطية فى محاولة للحفاظ على مصالحهم المحدودة مما أدى إلى إعدام الكثيرين منهم وعلى رأسهم «مدام رولان» الزعيمة وزوجة النائب رولان.

أما الجمعية الوطنية فقد تحولت إلى جمعية تأسيسية أخذت على عاتقها وضع دستور للبلاد، والانتقال من «الصورة» إلى «المضمون»، أعنى تحقيق

---

(١) قارن مثلاً ج جرانت فى كتابه «أوربا فى القرنين التاسع عشر والعشرين» ص ٦٩ ترجمة بهاء فهمى ومراجعة الدكتور أحمد عزت عبد الكريم، مؤسسة سجل العرب بالقاهرة.

الحرية بالفعل، فاستقر الرأى فى البداية على وضع إعلان لحقوق الإنسان يكون أساساً للدستور كله. وقد تمت الموافقة على هذا الإعلان فى أول أغسطس ١٧٨٩ جاء فى أهم فقراته:

«إن ممثلى الشعب الفرنسى المجتمعين فى شكل جمعية وطنية - إذ يؤمنون بأن تجاهل حقوق الإنسان وإغفالها وازدرائها، إنما هى الأسباب الوحيدة للنكبات العامة، وفساد الحكومات - قد عقدوا العزم على أن يسجلوا فى إعلان جليل حقوق الإنسان للطبيعة المقدسة التى لا يمكن التنازل عنها، حتى يكون فى هذا الإعلان الماثل على الدوام أمام جميع أعضاء الهيئة الاجتماعية تذكرة مستمرة لهم بحقوقهم وواجباتهم.. ومن ثم فإن الجمعية الوطنية تعترف وتعلن الحقوق التالية للإنسان والمواطن:

(١) يولد الناس أحراراً ومتساوين فى الحقوق ويظلون كذلك، والامتيازات الاجتماعية لا تقدم إلا كمنفعة عامة.

(٢) هدف كل تشكيل سياسى هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية: حق الحرية، والملكية، والأمن، ومقاومة الظلم.

(٣) الأمة مصدر السلطات الكاملة، ولا يجوز لأى جماعة أو فرد ممارسة السلطة ما لم تكن مستمدة من الأمة.

(٤) تتمثل الحرية فى السماح للفرد بأن يفعل كل ما لا يضر الآخرين.

(٦) القانون هو التعبير عن الإرادة العامة، ولجميع المواطنين حق الاشتراك فى وضعه بأشخاصهم أو عن طريق ممثليهم.

(١٠) لايجوز أن يضار أى شخص بسبب آرائه، ولو كانت آراء دينية على شريطة ألا ينطوى الإعراب عنها الإخلال بالنظام العام الذى يقيمه القانون.

(١١) حرية تبادل الأفكار والآراء هى من أغلى حقوق الإنسان.

(١٧) لا يجوز حرمان أى فرد من الملكية التى هى حق مقدس لا يمس إلا إذا اقتضت ذلك بجلاء ضرورة عامة ينص عليها القانون..

* * *

فى استطاعتنا أن نلاحظ هنا عدة أمور قبل أن نواصل الحديث عن أحداث الثورة وموقف هيجل منها:

الملاحظة الأولى: أن الإصلاح السياسى والاجتماعى لابد أن يبدأ، فى رأى هيجل، من أرض الواقع بحيث يحلل ما هو قائم ويستخرج منه «العناصر العقلية» فيدعمها، والعناصر اللاعقلية فيعمل على نقدها وتفنيدها وإصلاحها: إن الإنسان يستطيع أن ينقد الدولة التى يعيش فيها لكنه لا يمكن أبداً أن يصل إلى رفضها تماماً أو نبذها كلية.

الملاحظة الثانية: يترتب على ذلك أن نقول مع هيجل «إنه يمكن أن يطرح سؤال عن طيب خاطر هو: من الذى ينبغى عليه أن يقوم بوضع الدستور..؟! إن هذا السؤال قد يبدو واضحاً وبسيطاً، لكننا لو تمعنا فيه بدقة لوجدناه بغير معناه على الإطلاق، لأنه يفترض سلفاً أنه ليس ثمة دساتير قبل ذلك، بل مجرد تجمع لذرات من الأفراد. إن هذا السؤال إذا ما سلّم بوجود دستورٍ ما سابقٌ عليه، فإن طرحه سوف يكون حول الكيفية التى يمكن أن يعدل بها الدستور لا أن يوضع، وافتراض وجود الدستور يعنى بذاته أن التعديل لا يمكن أن يحدث إلا دستورياً ..» [(١)].

الملاحظة الثالثة: هى أننا لا نزال حتى الآن فى جانب الصورة التى تحدث عنها هيجل من قبل، لأن هذه المبادىء التى تم إعلانها لا تزال مجردة تماماً، فهى باعتراف الجمعية التى وضعتها نفسها ليست سوى «تذكرة أمام الهيئة الاجتماعية تذكرها بحقوق وواجبات المواطنين» - إى أنها لم تتحقق بالفعل بعد، فضلاً عن أننا نلاحظ أن كثيراً من مبادئها ستظل فى حيز الإمكان دون أن تتحول إلى واقع متحقق بالفعل على نحو ما سنرى بعد قليل، ولقد لاحظ المؤرخون بحق: «أن الفقرة السادسة تتضمن مبدأ الاقتراح العام، ولم تكن الجمعية الوطنية فى تطورها الأخير فى موقف يسمح لها بتطبيق هذا المبدأ، فأتاح هذا التفاوت بين المبادىء والتطبيق فرصة للهجوم، أسرع إلى اغتنامها

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right p.178 Eng. Trans by T- M- Knox.

الثوريون المتأخرون» [١]. وفى ٤ أغسطس عام ١٧٨٩، وسط مظاهر الانفعال والحماسة البالغة أعلن إلغاء «الإقطاع» وساهم أبناء الطبقات المتميزة أنفسهم فى تحطيم الأساس القانونى لمركزهم، على أنه كان من العسير على المرء أن يحدد بالضبط مضمون هذا الإلغاء بعد أن تم إقراره، وإن كانت دلالته تشير إلى أن يد الجمعية قد أصبحت مطلقة تماماً فى العمل على إعادة تشييد البناء السياسى، وأن الميدان مفتوح أمامها لا تحده حدود..» [٢]، ويوافق هيجل تماماً على ما صدر من قوانين تعبر عما يسميه بالحق العقلى «فإلى هذه المقولة تنتمى حرية الملكية والحرية الشخصية. أما الآثار المتبقية لحالة العبودية التى خلفتها علاقات عصر الإقطاع فهى كلها انحراف عن هذه المقولة، وقل مثل ذلك فى القوانين المحلية كلها التى كانت موروثة من قانون الإقطاع كالأعشار (ضريبة الكنيسة) وغيرها من الرسوم التى تم إلغاؤها. وقل مثل ذلك فى حرية التجارة الحرة، وإتاحة الفرصة أمام الأفراد لاستغلال قدراتهم بغير قيود، وشغل المناصب المختلفة فى الدولة. وذلك كله تعبير عن مجمل العناصر الحقيقية للحرية التى لا تقوم على أساس الوجدان أو العاطفة (بل على أساس العقل) لأن العاطفة ربما تسمح حتى باستمرار الرق والقنانة..» [٣]، هذا كله يمتدحه هيجل لكنه يرى أنه كان لابد من إتاحة الفرصة للحكومة لتنفيذ ذلك كله! «لأن الفاعل الذى يضفى على القوانين طابعها العملى التنفيذى هو الحكومة بصفة عامة. فالحكومة هى أساساً، المنفذ الرسمى للقوانين وهى التى تضفى عليها سلطاتها وقوتها. . إذ لا يكفى أن يسمح للناس بممارسة التجارة بل لابد أن تكون ذا فائدة بالنسبة لهم ولا يكفى أن يسمح باستخدام قدراتهم، بل لابد أن يجدوا كذلك الفرصة المواتية لاستخدامها فى غرض ما، وهكذا نجد أن الدولة تتضمن مجموعة من المبادىء المجردة والتطبيق العملى لها..» [٤].

***

(١) «أوربا فى القرنين التاسع عشر والعشرين» ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) Hegel's Philosophy of History p.467.

(٤) Ibid, p.468.

وفى ١٤ سبتمبر ١٧٩١ تم وضع الدستور وقبله الملك، وبدا أن الثورة قد انتهت، فقد تم إقرار دستور مشابه لدستور بريطانيا العظمى دونما عنف كبير وخسائر فادحة فى الأرواح، وتنبأ الكثيرون من المراقبين الأجانب لفرنسا بحياة دستورية هادئة.. فهل تحققت هذه النبوءة واستقرت الأوضاع فى فرنسا؟! الواقع أن المبادىء التى أقرتها الثورة الفرنسية، وكذلك تصرفات الأفراد القائمين عليها والمشاركين فيها ظلت فى دائرة «التجريد»، أو قل إنها اتخذت «صورة» الفعل وليس «مضمونه». وإذا تجرد الفرد من كل حالة جزئية، وانسحب إلى مجال الإرادة الخالصة للأنا فسوف تظل إرادته ترفض على الدوام جميع الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة، بل والتى تضعها هذه الإرادة نفسها لأنها ستحد فى النهاية منها، وهكذا يصل إلى ما يشبه الحرية والمساواة المجردتين اللتين مجدتهما الثورة الفرنسية! يقول هيجل: «فى البداية برزت مبادىء فلسفية مجردة تماماً.. أول صورة دستورية للحكومة فى فرنسا كانت حكومة اعترفت بالنظام الملكى. واستمر الملك على رأس الدولة، وكان عليه بمعاونة وزرائه إدارة السلطة التنفيذية. وكان على الهيئة التشريعية، من ناحية أخرى، سن القوانين. غير أن هذا الدستور كان يتضمن منذ البداية تناقضاً داخلياً؛ ذلك لأن السلطة التشريعية امتصت سلطة الإدارة التنفيذية كلها، فكانت هى التى تبحث الميزانية وتناقش أمور الحرب والسلام، وتجند القوات المسلحة .. وإلى غير ذلك من سلطات كانت فى يد المجلس التشريعى. . وفضلاً عن ذلك فإن هذا الدستور أفسده وجود انعدام مطلق للثقة، فالأسرة الحاكمة قد وُضعت تحت الاشتباه لأنها فقدت السلطة التى كانت تتمتع بها من قبل، ورفض القساوسة القسم. ولا يمكن للحكومة أو للدستور أن يتأكد على هذا الأساس، وكانت النتيجة هى انهيارهما معاً..» (١).

لم تستقر الأوضاع فى فرنسا، إذن، لأن الحرية والمساواة والإخاء لم توضع موضع التنفيذ، بل ظلت فى دائرة المجردات، مجرد شعارات مرفوعة بغير

(١) Hegel's Philosophy of History p.469.

مضمون! فبعد أن تم وضع الدستور وقبله الملك لم يعمل به. بل لم يمض عامان على انتخاب الجمعية التشريعية حتى أصبحت عاجزة تماماً. بل لم يمض عامان على انتخاب الجمعية التشريعية حتى أصبحت عاجزة تماماً عن السيطرة على الموقف، لأن قادة الرأى العام الحقيقيين لم يكونوا بين أعضائها، فراحت تنظر إلى تطور الحوادث بعين القلق والعجز.. ثم تألفت لجنة من نفر من اليعاقبة برياسة دانتون Danton، ثم تقرر إيقاف الملك عن ممارسة وظائفه، وتشكيل جمعية جديدة تسمى «المؤتمر الوطنى» بواسطة الاقتراع العام لجميع البالغين من الرجال فى أقرب فرصة! غير أن المجلس البلدى الجديد الذى تشكل حديثاً اكتسب أهمية تفوق الجمعية التشريعية التى هجرها معظم أعضائها، ولم يبق لها فى الوجود إلا أيام معدودة وكان روبسبير Robespierre (١٧٥٨ - ١٧٩٤) صاحب النفوذ الأكبر فى المجلس البلدى، قد طالب بإحالة التحقيق فى الجرائم التى ترتكب ضد الدولة إلى هذا المجلس، ولم يكن ثمة مفر من إجابة مطلبه، كما عينت أيضاً «لجنة الأشراف» وهى لجنة تنفيذية خاصة كان «مارا» الشخصية الرئيسية فيها!

ولك أن تلاحظ عدد اللجان والهيئات والمجالس التى أنشأتها الثورة فى سنوات قليلة، فضلاً عن القوانين والبيانات والشعارات التى رفعت، دون أن يوضع ذلك كله موضع التنفيذ بل ظلت كلها مبادىء «وأفكار» مجردة ومثلاً عليا وأمانى يتطلع إليها الناس دون أن تتحول إلى أمور واقعية بالفعل، وإذا تساءلنا عن السبب لكان الجواب واضحاً: أن المبادىء والأفكار عندما تتحول إلى واقع فعلى سوف تكون «قيداً»: للإرادة لأنها سوف تصبح «تعيناً» للحرية ومضوناً لها! وبمعنى آخر لو أن الإعلان الذى جاء فى وثيقة حقوق الإنسان كما أعلنتها الجمعية الوطنية أخذ طريقه إلى حيز التنفيذ لحد هو نفسه من تصرفات أعضاء الجمعية، ولأصبح قيداً على الجمعية الوطنية نفسها، لأن مضمون الفعل يحد من صورته - والأعضاء يريدون الصورة وحدها- الإرادة المطلقة التى لا تتعين - لأنها لو تعينت لما كانت مطلقة، وهذا الجانب الصورى

فى فعل الإرادة هو ما يسميه هيجل «بالحرية السلبية» التى تدمر كل شئ يقف فى طريقها، حتى النظم والمؤسسات التى تقيمها هى نفسها لا تلبث أن تهدمها لأنها لا تريد شيئاً يحد من حريتها [(١)]. يقول هيجل عن هذا الجانب الصورى السلبى من الإرادة: «عندما ينظر التفكير التمثيلى إلى هذا الجانب بذاته على أنه حرية ويتمسك به، فإننا يكون لدينا عندئذ الحرية السلبية. أو الحرية على نحو ما يتصورها الفهم، إنها حرية الفراغ التى تصل إلى مرتبة الهوى وتتخذ شكلا واقعياً فى العالم، فى حين أنها إذا ما ظلت نظرية فإنها تتخذ شكلاً دينياً، كما هى الحال فى تعصب الهنود للتأمل الخالص. لكنها عندما تتحول إلى الممارسة والتطبيق الفعلى، فإنها تتخذ فى الدين والسياسة شكل التعصب للهدم والتدمير: هدم كل النظم الاجتماعية القائمة، وإبعاد الأفراد الذين يشتبه فى ميولهم لنظام اجتماعى آخر، وتدمير كل منظمة تحاول أن تظهر من جديد بين الأطلال. إن هذه الإرادة السلبية لا تشعر بوجودها إلا وهى تدمر شيئاً ما، وهى تتخيل - بالطبع - أنها تريد حالة إيجابية للأمور كحالة المساواة الشاملة لكنها لا تريد فى الواقع أن يتحقق ذلك بطريقة وضعية إيجابية. والسبب: أن هذا الوجود الواقعى يؤدى فى الحال إلى لون ما من ألوان النظام، وتحديد خاص للأفراد والمؤسسات فى حين أن الوعى الذاتى لهذه الحرية السلبية لا يتقدم على وجه الدقة إلا برفضه لهذا التحديد والتخصيص. وبالتالى فإن ما تتجه السلبية إلى إرادته لا يمكن أن يكون شيئاً فى ذاته على الإطلاق، بل يكون فكرة

---

(١) هذا واضح أيضاً فى التنظيمات السياسية الكثيرة التى أقامتها فى مصر ثورة ١٩٥٢ فهناك: هيئة التحرير، ثم الاتحاد القومى، ثم الاتحاد الاشتراكى، وبعده الاتحاد الاشتراكى المعدل..إلخ. فضلاً عن البيانات والإعلان بحقوق «الإنسان المصرى» الذى لم يتحقق قط من «فلسفة الثورة» إلى «الميثاق» إلى «بيان ٣٠ مارس» ودقت ساعة العمل الثورى.. إلخ. أضف إلى ذلك كله مجموعة لا بأس بها من الدساتير..! ويمكن أن يقال ذلك نفسه على عهد السادات : الاتحاد الاشتراكى الساداتى، والمنابر وأحزاب الوسط ..إلخ. إلى الأحزاب القومية.. إلى مجلس الشورى.. إلخ. لكن شيئاً من ذلك لا يكون له «وجود حقيقى» أعنى أنه لا يمارس الدور الذى جاء من أجله، بحيث تتحول «صورته» إلى مضمون واقعى، والتفسير بسيط للغاية: أن أياً من هذه المجالس أو الهيئات لو أنه مارس دوره الحقيقى لكان «قيداً» على حرية الحاكم وقراراته، وإرادته التى يريد لها أن تكون «مطلقة»، وهكذا تتحول إلى إرادة تدمير فتعود هى نفسها إلى إلغاء ما أقامته فى الواقع.

مجردة. وألا يمكن لهذه الفكرة أن تتحقق سوى ضراوة التدمير..» [1]. فتقوم بتدمير جميع المؤسسات التى وضعتها هى نفسها لأنها تشكل قيداً على حريتها المطلقة. لكن ذلك لا يعنى أنه ليس ثمة «قوانين»، إن القوانين التى تحكم هى «القونين الأخلاقية» التى هى بطبيعتها «ذاتية»: «فالقوى المسيطرة الآن هى المبادىء المجردة للحرية على نحو ما توجد فى حدود الإرادة الذاتية، أعنى الفضيلة. فالفضيلة هى الآن التى تقود الحكومة فى اتجاه مضاد للكثرة الغالبة الذين كان فسادهم، وتعلقهم بالمصالح القديمة أو الحرية التى انحطت بإساءة استعمالها.. قد جعلهم غير جديرين بالثقة، غير مخلصين للفضيلة. والفضيلة هنا هى مبدأ مجرد بسيط يشطر المواطنين شطرين، أعنى إلى طبقتين فحسب: طبقة المواطنين الذين يتخذون موقفاً ودياً، وطبقة المواطنين الذين يتخذون موقفاً عدائياً..» (٢) وهكذا يصل هيجل إلى أن القوانين المسيطرة سوف تكون أولاً: قانون الإقتناع - هو طبعاً موقف ذاتى تماماً «والإقتناع لا يمكن أن نتعرف عليه ولا أن نحكم عليه إلا من خلال الاقتناع»! (٣). وثانياً: قانون الاشتباه، لأن «الثقة» وغيرها من الأفكار الأخلاقية إذا ما كانت هى المسيطرة فى علاقة الحاكم بالمحكوم فإنها سرعان ما تتحول إلى «عدم ثقة»، ولهذا فإنه إذا كانت المفاهيم الأخلاقية تكثر فى حالة الثورات فنجدهم يتحدثون عن «الثقة» و«الطهارة الثورية» و«النقاء الثورى» و«العيب ..» إلخ، فإن هذه المفاهيم كلها تتحول بسرعة وببساطة شديدة إلى ضدها، ولهذا كثيراً ما نجد «الوزراء» والقائمين على الحكم بين ليلة وضحاها فى السجون والمعتقلات ...إلخ. أما فى حالة الثورة الفرنسية فقد كانوا يحالون إلى«الجيلوتين»: «ساد الاشتباه وتحول إلى سلطة مرعبة بعثت بالملك الى المقصلة.. وأقام روبسبير من الفضيلة مبدأ أسمى، ويمكن أن نقول إن الفضيلة كانت عنده مسألة جادة، الفضيلة والرعب هما النظام اليومى، لأن الفضيلة الذاتية التى تقوم حكمها على الاقتناع تجلب معها الطغيان، وتمارس سلطتها

---

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» ص ١١٠ - ١١١ من المجلد الأول ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - العدد الخامس من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣.

بدون شكليات تشريعية..»[1]. ولهذا فإننا نجد «الشك والارتياب» يسودان رغم وجود الدستور والجمعيات النيابية والحكومة! فلم تكد تمضى ستة أشهر على وضع الدستور الذى وضع فى ١٤ سبتمبر ١٧٩١ - حتى طلب دانتون Danton فى ٢٨ مارس بوصفه وزيراً للعدل، إعطائه سلطة «تفتيش البيوت» فى باريس بحثاً عن أعداء الثورة. هكذا تم القبض على آلاف من المشبوهين خلال الأيام الثلاثة التالية، وفاضت سجون المدينة برجال من مختلف الأنواع بعضهم برىء، وبعضهم من المتآمرين على إعادة الملكية، وكلهم من المشتبه فى ارتكابهم جريمة مناوأة لحكم اليعاقبة. وكان موقف اليعاقبة عصبياً كما فى إحدى خطب دانتون الشهيرة: «إن الثورة بين نارين: عدو على الحدود، وعدو فى الداخل، فلابد من إرهاب العدو إن أريد للثورة الاستمرار والبقاء». وفى يوم الأحد ٢ سبتمبر بدأت عملية إرهاب للعدو فى الداخل فشكلت محكمة ارتجالية فى سجون باريس، وكان المسجونون يمثلون أمامها جماعات وليس فرادى فى أغلب الأحوال، فيستجوبون على عجل، ولاريب أن بعض الجهود قد بذلت للتمييز بين أعداء الثورة الحقيقيين، فكان المسجونون يعادون إلى السجن إذا رُؤى أنهم أبرياء، ويصدر الأمر بنقلهم إلى سجن آخر إذا اعتُبروا مذنبين، وكان أمر النقل هذا يعنى حكماً بالإعدام، فيلقى الصادر بشأنهم هذا الأمر فى الطريق حيث يجهز عليهم أناس هيئوا لهذا العمل. وقد قتل بهذه الطريقة مئات فى باريس خلال يوم ٢ سبتمبر واليومين التاليين، ومن المستحيل أن نحصى عددهم بالضبط. وقد دارت وسوف تدور مناقشات طويلة حول منشأ مذابح سبتمبر والمسئولين عنها!.

٥ - خاتمة حول مسئولية «روسو»:

يمكن القول بأن عهد الإرهاب الذى بدأ، فى الواقع، فى أغسطس ١٧٩٣ قد بلغ ذروته بسقوط «الجيروند» عندما استولت أقلية صغيرة حازمة على

---

(١) Ibid. p.471.

مقاليد الحكم، وضربت بالأشكال الدستورية التي وضعت من قبل، عرض الحائط! ولقد عرف التاريخ عهود إرهاب كثيرة، بمعنى أنه شاهد الكثير من الحكومات التي احتفظت بسلطتها عن طريق العنف، وإشاعة الخوف في نفوس معارضيها، إلا أنه من دواعي السخرية أن اليعاقبة ظلوا، رغم قيام حكمهم على محكمة الثورة والمقصلة، يمارسون السلطة، طوال الوقت، باسم الديمقراطية وباسم سيادة الشعب! لأن الأفكار والمبادىء والقوانين... ظلت في دائرة المجردات يقول هيجل عن هذا العهد: «إبان عهد الإرهاب في الثورة الفرنسية قيل إن كل الفروق والاختلاف في المواهب والسلطة قد ألغيت. ولقد كانت هذه الفترة: فترة غليان وجيشان وكراهية حادة لكل ما هو جزئي. ومادام التعصب يريد التجريد فقط، ولايريد شيئاً متميزاً، فإنه ينتج من ذلك أنه عندما تظهر التميزات، فسوف يجد أنها تتضارب بقوة مع اللاتعين عنده وهو لهذا يلغيها، ولهذا السبب نجد أن الثوار الفرنسيين حطموا من جديد المؤسسات والتنظيمات التي أقاموها هم أنفسهم، مدام التنظيم أياً كان نوعه يتضارب بقوة من الوعي الذاتي المجرد بالمساواة..» [1].

إذا تساءلنا في النهاية لماذا تحولت الثورة إلى إرهاب؟! ولماذا بقيت «المبادئ» و«الأفكار» الرائعة التي نادت بها الثورة مجرد شعارات لا تتحقق؟! فإن هيجل - وهو يجيب عن هذه الأسئلة - يلقي بجانب كبير من المسئولية على عاتق «روسو» وفكرته عن الإرادة العامة، ورغم اعترافه بإسهام الفيلسوف الفرنسي المتميز في تطوير التصورات السياسية ولاسيما مفهوم الدولة - يقول هيجل: «إن ميزة مساهمة روسو في البحث عن تصور للدولة هي أنه يذهب إلى أن الإرادة هي المبدأ الذي تقوم عليه الدولة فقدم مبدأ يمثل الفكر من حيث شكله ومضمونه في آن واحد، مبدأ لا يرى نفسه، في الواقع، كالغريزة الاجتماعية مثلاً، أو السلطة الإلهية، أو غير ذلك مما يشتمل على شكل الفكر فحسب! لكن، لسوء الطالع، فإن روسو، كما فعل فشته فيما بعد، نظر إلى الإرادة في

(١) هيجل: «أصول فلسفة الحق» ص ٢٧٠ - ٢٧١.

صورة محددة فقط بوصفها إرادة فردية، ونظر إلى الإرادة الكلية لا على أنها عنصر عقلى (على نحو مطلق) فى الإرادة، بل فقط كإرادة «عامة» تصدر عن هذه الإرادة الفردية كما تصدر عن إرادة واعية. وكانت النتيجة أنه رد وحدة الأفراد فى الدولة إلى تعاقد، فأقام الدولة على أساس «العقد الاجتماعى» ومن ثم ردها إلى شئ يقوم على إرداتهم التعسفية، وعلى رأيهم الظنى، ورضاهم الواضح الصادر عن الهوى. ويذهب الاستدلال المجرد إلى استنتاج النتائج المنطقية التى تدمر المبدأ المقدس الخالص الذى تقوم عليه الدولة، كما تدمر خلالها سلطاتها المطلقة!

ولهذا السبب، فحينما سادت وتحكمت هذه النتائج المجردة، استطاعت لأول مرة فى التاريخ البشرى أن تقدم المشهد الهائل لتقويض دستورودولة عظيمة قائمة بالفعل، وإعادة بنائها الكامل من الأساس، أعنى من البداية Ab initio على أساس الفكر الخالص وحده. بعد تدمير جميع الأنظمة القائمة، وكل ما هو معطى. وكانت إرادة الذين أعادوا تأسيسها تستهدف أن تضفى عليها ما زعموا أنه أساسى يتفق مع العقل اتفاقاً تاماً ولكنهم لم يستخدموا فى ذلك سوى تجريدات خالصة. فغاب البناء المتين عن هذه «الفكرة» فأدى ذلك إلى انهيار التجربة بمنتهى الفظاعة والإرهاب» [1].

(1) Hegel: Philosophy of Right p.156-157 Eng. Trans by T- Knox.

هيجل
والمجتمع البرجوازى

تمهيد:

هدفنا من هذه الدراسة إلقاء الضوء على مفهوم البرجوازية Bourgeoisie بصفة عامة وتحليل هيجل للمجتمع البرجوازي (أو المجتمع المدني)[1]. بصفة خاصة.

والحق أن هذا المصطلح كثر تردده على أقلام الكتاب وألسنة الناس سواء بسواء فأصبحنا نسمع عن «الرجل البرجوازي»، والفكر البرجوازي، والمجتمع البرجوازي. إلخ. فما هي البرجوازية ؟ كيف يفهمها هيجل قبل ظهور المصطلح عند ماركس ؟ ثم كيف ومتى نشأت هذه الكلمة ؟ أهي تمثل حقبة تاريخية معينة ولى عهدها، أم أنها مجموعة من الخصائص يمكن أن توصف بها طبقة ما في أي مجتمع وفي أي عصر بل يمكن حتى أن تعبر عن نظام اجتماعي شامل؟

والواقع أن الكلمة فرنسية الأصل... Bourgeoisie وهي مشتقة من الكلمة الفرنسية التي تعني مدينة.... Bourg وأغلب الظن أن هذه الكلمة الأخيرة مشتقة في الأصل من الكلمة العربية «برج» وكانت تطلق على الأبراج التي تقام في القلاع والحصون والقصور الضخمة ولا سيما في المدن، ومن هنا استخدمتها اللغات الأوربية عندما بدأ الناس يزحفون من القرى والريف تاركين فلاحة الأرض لطبقة خاصة هم الأقنان (أو رقيق الأرض في عصور الإقطاع)، ومتجهين إلى المدن بحثاً عن حرفة أخرى[2]. وربما دل الأصل الفرنسي لهذه

(١) على الرغم من أن هيجل يحلل خصائص المجتمع البرجوازي في قسم خاص من «فلسفة الحق» يطلق عليه اسم «المجتمع المدني» وهي تسمية استخدمها ماركس أيضا فيما بعد ولاسيما في مؤلفاته الأولى - فإن هيجل يستخدم أيضاً مصطلح المجتمع البرجوازي منذ الكتابات السياسية الأولى : انظر مقاله «دستور ألمانيا» ص ١٨٩ - ١٩٠، وص ٢٠٢ - ٢٠٤ إلخ. وفي محاضر اجتماع مجلس ولايات فورتمبرج ص ٢٩٢ و «لائحة الإصلاح النيابي في انجلترا» ص ٣١٤ في الكتابات السياسية المبكرة التي ترجمها نوكس وقدم لها بلزسكي .
وقارن أيضاً «أصول فلسفة الحق» ص ١٢٤، ص١٢٧ من ترجمة نوكس الإنجليزية .
Hegel's political Writings Eng . Trans . by . T. M. Knox Oxford169.

(٢) شكل هؤلاء المغامرون طبقة جديدة استخدمت الكثير من الأيدي العاملة، فظهر بينهما أول ألوان =

الكلمة على أن المجتمع الفرنسى كان أسبق من غيره من المجتمعات الأوربية فى المرور بظاهرة التحول هذه وظهور مجتمع المدينة أو هذه الطبقة الجديدة التى تعيش فى المدن، ولهذا أطلق الفرنسيون على الرجل الذى يعيش فى المدينة كلمة «برجوازى Bourgeois » أى ساكن المدينة فى مقابل الفلاح الذى يسكن الريف. ثم أطلق الفرنسيون كلمة برجوازية Bourgeoisie على سكان المدن الفرنسية الذين تحولوا إلى جماعة ميسورة الحال تملك وسائل الإنتاج ولا تمارس حرفة يدوية معينة، ثم عممت فيما بعد وأصبحت الكلمة تطلق على الطبقة الوسطى فى البلاد التى لا يعمل أفرادها بأيديهم خلافاً للعامل أو الفلاح. وانصرفت بصفة عامة إلى المتوسطين من التجار، والملاك، وأصحاب الأسهم والسندات، وأصحاب المهن الحرة، من المحامين والأطباء والمهندسين. والغريب أن هذه الطبقة الجديدة النامية [1]. والتى نزحت أساساً من الريف واستقرت فى المدن لتتولى زمام التجارة وليقوم أبناؤها بجميع المهن الحرة - الغريب أن هذه الطبقة لعبت دوراً خطيراً فى القضاء على النظام الإقطاعى (فهى لم تكن طبقة الاقطاع وإنما كانت على العكس من الطبقة المحرومة التى هربت من نير الإقطاع فى الريف للاستقرار فى المدن) كما أنها لعبت دوراً حاسماً أيضاً، نظراً لأنها نالت قسطاً من التعليم فى الأعم الأغلب، لا بأس به، فى مقاومة فكرة الحق الإلهى للملوك الذى ظل سائداً فى أوربا طوال العصر الوسيط. وفضلاً عن ذلك كله فإنها هى التى عملت على إرساء قواعد الحكم فى المجتمع الأوربى على أساس من الدستور وسيادة القانون، والمساواة بين أفراد المجتمع جميعاً وإقامة

= الصراع الذى نشب بين صاحب العمل والعمال، لكن ذلك لم يكن سوى مضمون اجتماعى جزئى لمصطلح البرجوازية . ولقد أشار «موليير» فى مسرحيته الشهيرة «البرجوازى المهذب» إلى استخدام آخر لهذا المصطلح يفرق فيه بين الطبقة المتوسطة وطبقة النبلاء . وكان هذا هو الصراع الثانى الذى شكل هذا المصطلح، ولقد أدى ظهور البرجوازية إلى تدمير النظام الثقافى والاقتصادى القديم وظهور نظام ثقافى واقتصادى جديد.

The Encyclopaedia of The Social Sciences Vol . I. The Macmillan Company

(١) أصبحت البرجوازية قوة سياسية لها حسابها من خلال نمو المدن، ثم أصبحت هى نفسها أحد الأسباب الرئيسية فى انهيار الإمبراطورية الألمانية - قارن هيجل «الكتابات السياسية » ص ١٩٠ - ١٩١ من ترجمة نوكس السالفة الذكر .

النظام النيابى. ولهذا فإننا نستطيع أن نقول إن الثورة الفرنسية وما صاحبها من إعلان لحقوق الإنسان كانت مظهراً لقوة هذه الطبقة وتعبيراً عن آمالها وقيمها.

ومن هنا نجد ماركس K . Marx يقول فى البيان الشيوعى : «لقد لعبت البرجوازية من الناحية التاريخية دوراً ثورياً بارزاً...ولا يمكن للبرجوازية أن توجد دون أن تعمد إلى تطوير أدوات الإنتاج.. ومعها علاقات المجتمع كلها، ولقد كانت الثورة التى أحدثتها البرجوازية بصفة خاصة هى الثورة الفرنسية حيث أنهت الامتيازات التى تقوم على المولد، وأكدت مبادئ الفردية...Indnvidualism والعمل بوصفها معيار المكانة والوضع فى المجتمع..» (١).

لكن على الرغم من أن البرجوازية قامت بدور مجيد فى إسقاط النظم التى سادت قبلها فإنها هى نفسها كانت تحمل قدراً غير قليل من الفساد والمبادئ السياسية السيئة، وربما كان أهمها الاعتماد على الفرد وإشباع حاجاته وأهوائه على حساب المجموع وبغض النظر عن المجتمع ككل. ولهذا فقد اكتسبت كلمة (البرجوازية) دلالة خاصة لدى أصحاب الفكر الاشتراكى ولا سيما الماركسيين الذين يستخدمون هذه الكلمة ليقصدوا بها الطبقة الرأسمالية التى تملك أدوات الإنتاج تمييزاً لها عن طبقة البروليتاريا... Proletariat (وهى مشتقة من كلمة لاتينيه هى... Proletarius التى تعنى ذلك الشخص الذى ينتمى إلى أدنى طبقات المجتمع، ثم تطورت فى العصر الحديث لتعنى الكادحة أو العاملة). وتنصرف كلمة البروليتاريا عند الماركسيين إلى طبقة العمال الذين لا يملكون شيئاً ويعتمدون على كدهم فى كسب عيشهم.

ولهذا فقد ذهب الماركسيون إلى القول بأن النظام الرأسمالى ينطوى على صراع بين الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا، وأن هذا الصراع الطبقى سوف يؤدى حتماً إلى انتصار الطبقة الكادحة والقضاء على الطبقة البرجوازية، وقيام مجتمع لا طبقى.

---

(١) K. Marx :" Communist Manifesto " Progress Publishers . Moscow1964.

لكننا لا نستطيع - فى الواقع - أن نحدد على وجه الدقة التاريخ الذى نشأت فيه الطبقة البرجوازية. فهيجل، مثلاً، يعتقد أن جذور هذه الطبقة ضاربة فى أغوار الماضى البعيد وأن ظهورها لم يكن إلا تجمعاً لعوامل تاريخية قديمة ظلت تعمل فى الخفاء حتى جاءت اللحظة المناسبة لظهورها. فهو يرى أن هناك خاصية أساسية للثقافة الأوربية الحديثة ترجع إلى حد كبير إلى القانون الرومانى وإلى نظريات الحق الطبيعى الحديث. وهذه الخاصية هى أن الناس لا يتصورون أنفسهم أعضاء فى جماعة فحسب بل يعتقدون أيضاً أن لهم حقوقاً خاصة كأفراد ربما تكون ضد الدولة ؛ وكثيراً ما يكون هذا الاعتقاد بأنهم أفراد لهم الأولوية على كونهم أعضاءاً فى جماعة [١]. ويعتقد هيجل أيضاً أن المسيحية كان لها كذلك تأثير عميق فى الثقافة الأوربية ولاسيما بعد أن تطورت عن طريق الإصلاح الدينى وعلمانية عصر التنوير. وبفضلها أصبح الإنسان الأوربى يعتقد أنه «فاعل أخلاقى» أساساً ولا يعترف بسلطة أعلى من سلطة الضمير والعقل [٢].

ويطلق هيجل على الاتجاه الأول اسم «الجزئية» Particularity، وعلى الاتجاه الثانى اسم «الذاتية»... Subjectivity وهما معاً يشكلان ظاهرة الفردانية الأوربية الحديثة التى هى الأساس الفلسفى للمجتمع البرجوازى.

لكن على الرغم من أن الفردانية (أو المذهب الفردى Individualism) لها جذور عميقة الغور فى التاريخ فإنها لم تتخذ صفة السيطرة والغلبة فى الثقافة الأوربية إلا منذ اندلاع الثورة الفرنسية [٣].

ولما كان هيجل من أكبر الفلاسفة الذين شرحوا المجتمع البرجوازى لأنه عاصره، وعاش فيه، وسبر عن عمق أغواره، ووقف على ما يحمله من مفاسد

---

(١) Z. A. Pelczynski: "The Hegelian Conception of the State" p.6-8. in (Hegel's Political philosophy: problems & perspecties edited by Z. A. pelczynski - Cambridge University. press1971).

(٢) Ibid.

(٣) Z. A. Pelczynski : Ibid . p.7

وشـرور ومـادامـوا يـقـولـون إنـه: «قـبـل تـوكـفـيـل... Tocqueville وماركس...Marx بزمن طويل، أدرك هيجل أن البرجوازية هى التى تشكل الأساس الاجتماعى للفرادنية، وأنها هى التى تم من خلالها تفويض دعائم مجتمع العصور الوسطى الأوربية التقليدى..» [1]. فإننا لهذا السبب سوف نتوقف لنعرض التشريح الذى قدمه هيجل لهذا المجتمع البرجوازى.

المجتمع المدنى (البرجوازى):

يعالج هيجل موضوع المجتمع البرجوازى فى القسم الأخير من كتابه «أصول فلسفة الحق» – وهو قسم جعل عنوانه «الحياة الأخلاقية» أو الأخلاق الموضوعية وإن كان يقصد بالعنوان الحياة السياسية بصفة عامة أنه يتركب من اللحظتين السابقتين (الحق المجرد – والأخلاق الذاتية)، فيما يقول هيبوليت، لأنها هى وحدها اللحظة العينية : فالفكرة الشاملة فى اللحظتين السابقتين كانت تنقصها الواقعية Realite ولهذا فهى تظل إلحاحاً... Une Exigence ففى «الحق فى ذاته» أو الحق المجرد نفتقر إلى الذات، أما اللحظة الثانية التى يمثلها الاستعداد الذاتى فإنه ينقصها أن يتحول الحق إلى واقع. أما هاهنا فى اللحظة الثالثة أى فى الأخلاق الموضوعية فإن الفكرة الشاملة تتحقق، أعنى أننا نجد فيها – بالمعنى الهيجلى – اتفاق الواقع مع التصور. فمن ناحية أصبح الحق المجرد هو الجوهر الاجتماعى : أعنى العادات والمؤسسات ودستور الدولة وتنظيمها.. ومن ناحية أخرى لم يعد هذا الجوهر «فى ذاته» فحسب وإنما هو من عمل الذوات التى صنعته وحققته [2].

وهى تشمل عنده الأسرة، ثم المجتمع المدنى (الذى يسميه أيضاً بالمجتمع البرجوازى، ونفس التسمية موجودة أيضاً عند ماركس) وأخيراً الدولة. وهذا

---

(١) Ibid.

(٢) Jean Hyppolite : Introduction a la Traduction Francaise de principes de la philosophie du Droit p. 21 - 22 (Gallimard Ideés - paris 1940).

القسم الثالث أو اللحظة الثالثة أكثر أهمية من اللحظتين السابقتين : فالواقع أن هيجل كتب الجزء الخاص بالأسرة بإيجاز شديد إذ لم يزد عن عشر صفحات ثم توقف طويلاً عند الموضوعين الآخرين فكتب ما يقرب من ثلاثين صفحة عن المجتمع البرجوازي، أما الدولة فقد نالت نصيب الأسد إذ كتب عنها ثلاثة أضعاف ما كتبه عن المجتمع البرجوازي. لكن الجدير بالملاحظة حقاً هو أن هيجل في نفس اللحظة التي بدأ ينتقل فيها من الأسرة إلى المجتمع المدني بدأ يغير نغمة العرض تماماً، إذ راحت تبرز تلك النغمة الحادة المتشائمة وذلك الأسلوب العابس الذي انتقد به المجتمع البرجوازي بغير هوادة وصوره في ثوب قاتم مفجع ! وهي نغمة لا نكاد نجد لها مثيلاً فيما كتب إلا في «شذرة يينا Jena »، و «ظاهريات الروح» غير أن الجديد هنا لا يقتصر على تغيير النغمة وحدها وإنما يتعداه إلى استخدام الجدل نفسه، فها هنا تستخدم الأداء الجدلية على نحو مختلف تماماً (١).

والواقع أن هيجل يعتقد أن المجتمع المدني أو البرجوازي الذي عاصره وانتقده بشدة إنما خرج منطقياً من تفكك الأسرة، ذلك لأن الفرد، وهو داخل الأسرة سوف يظل فرداً في خلية اجتماعية صغيرة هي الأسرة وتكون هي غايته وهدفه، وهي غاية كلية، فهو لا يقاتل ولا يصارع من أجل نفسه وحدها ولا من أجل مصالحه الفردية الخاصة، ولكنه يكافح بالضرورة من أجل الغاية الكلية، أعني من أجل الأسرة، لكن تفكك الأسرة يعني أن أعضاءها انفرط عقدهم وأصبحوا شخصيات مستقلة، كل واحد منهم غاية في ذاته ولا يعترف بغاية أخرى سواه، بل يعامل كل الأشخاص الآخرين على أنهم وسائل لتحقيق غاياته. وهذا هو الأساس الأول الذي يرتكز عليه المجتمع البرجوازي، وأعني به الجزئية : أنا ومصالحي الخاصة في مواجهة الكل الذي يعتبر بالنسبة لي شراً لابد منه. ومن ثم فلابد أن يقلل من شره إلى أدنى حد ممكن بحيث لا يعتدي على حرمات الحرية الفردية التي أتمتع بها : «فالمبدأ الذي يرتكز عليه المجتمع المدني

---

(١) Heiss : " Hegel , Kierkegoard , Marx . p. 1 " 1 Eng Trans . by E . B. Garside A. Delta Book,1975.

هو الفرد الجزئى، أعنى أننا فى هذا المجتمع علينا أن ندرس مجتمعاً يتألف من أعضاء يتمسك كل منهم بنظرته الذاتية للأمور ويعمل أساساً لإشباع غاياته الجزئية الخاصة» [١].

لكن هذه الذرات الاجتماعية الفردية التى يتألف منها المجتمع البرجوازى والتى تجرى وراء إشباع غاياتها الشخصية الذاتية لا تزال ذرات «اجتماعية»، أعنى أنها تعيش فى المجتمع، أى فى عالم منظم وليس فى عماء مطلق... Chaos أو فوضى تضرب أطنابها بين ربوع المجتمع فهو لا يزال مجتمعاً من خصائصه أن يوجد فيه القانون والنظام فنفس هذا العماء الذى يحتوى عليه هذا المجتمع يتحول هو نفسه إلى نظام - يقول هيجل فى لغته المستعصية :

«إن مبدأ الجزئية وهو يتطور على نحو مستقل إلى شمول Totality فإنه ينتقل إلى الكلية Universality وها هنا فحسب يجد حقيقته ويبلغ صدقه، ويكون له الحق فى التحقق الإيجابى الذى هو جدير به. وليست هذه الوحدة هى الهوية التى يحتاج إليها النظام الأخلاقى لأنه فى هذا المستوى نجد أنه فى تلك القسمة (إلى مبدأين) يستقل كل مبدأ ويكون قائماً بذاته. وينتج عن ذلك أن هذه الوحدة الموجودة هنا لا توجد بوصفها ضرورة مادام الجزئى- عن طريق الاضطرار- يظهر فى صورة الكلية ويبحث عن دوامة فى هذه الصورة ويجده» [٢].

وما يريد هيجل أن يقوله فى هذا النص الغامض هو أن المجتمع البرجوازى يقوم على مبدأ الجزئية، أى أن كل فرد يسعى إلى تحقيق غاياته الجزئية، لكن فى هذا السعى يتحول هذا المبدأ الجزئى إلى كلى، مادام كل فرد من ناحية يقوم بهذا العمل فهو إذن مبدأ عام، ومن ناحية أخرى لأنه سوف يكتشف أنه لا يستطيع تحقيق غاياته الكلية إلا عن طريق غيره من الناس «وهكذا ينشأ

---

(١) Hugh A. Reyburn. "The Ethical Theory of Hegeh" p.215 Oxford Clarendon Press London 1921.

(٢) Hegel : The Philosophy of Right p124.

اعتماد متبادل مطلق بين الكل على الكل : فكل واحد يستخدم الآخرين جميعاً على أنهم وسائل لإشباع مطالبه، وحالة الاعتماد المتبادل هذه - أى اعتماد الشخصيات المستقلة بعضهم على بعض - هو ما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى» [١]. وهكذا نجد أن الجزئى هو نفسه الكلى، وأن الاهتمام الذاتى للفرد، أو اهتمام الفرد بذاته ومصالحه الجزئية هو نفسه مبدأ عام مشترك يصبغ الناس بصبغة واحدة. إن الجزئية المطلقة واللامبالاة المطلقة للحياة المشتركة بين الناس مستحيلة ولا يمكن تصورها بالنسبة للموجود العاقل؛ لأن الناس لكى يشبعوا غاياتهم الخاصة عليهم أن ينظروا إلى أهداف الآخرين وأفعالهم وسلوكهم، فالوسط الاجتماعى يضمنا جميعاً، واحتكاك الناس بعضهم ببعض يجعلنا نضع مجموعة من النظم والمبادئ والقواعد به وهى التى تمثل تعاليم المذهب الفردى» [٢].

ومن هنا نستطيع أن نقول إن المجتمع البرجوازى يعتمد على مبدأين أساسيين: الأول: هو الشخص الجزىء الذى يسعى إلى إشباع حاجاته. والثانى: الارتباط الضرورى بين هذه الشخصيات الجزئية لأن كل منهم يجد نفسه معتمداً على الآخرين فى عملية الإشباع هذه. ولقد عبر هيجل عن هذين المبدأين بلغته المجردة فقال:

«الشخص العينى الذى هو نفسه موضوع غاياته الجزئية: هو - بوصفه مجموعة من الحاجات ومزيجاً من الهوى والضرورة الفيزيقية - هو المبدأ الأول فى المجتمع المدنى لكل هذا الشخص الجزئى يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى أن كلاً منهم يقيم ذاته ويشبعها عن طريق الآخرين - وهذا هو - عن طريق صورة الكلية - المبدأ الثانى فى هذا المجتمع» [٣].

---

(١) ولترستيس «فلسفة هيجل» ص ٥٧٧ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام راجع المجلد الثانى من الدراسات - مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٧٨ .

(٢) Reyburn op . Cit. p.215.

(٣) Hegel : p.122.

لـكن دائـرة المجتـمع البرجـوازى الحقيقية التى يجد فيها التعبير الدقيق على نفسه هى دائرة الحياة الاقتصادية: فها هنا أبيع وأشترى لا لكى أشبع حاجات الآخر - حاجته إلى الطعام أو المأوى - لكن لكى أستخدم الحاجة التى يشعر بها الآخر كوسيلة لإشباع غاياتى الخاصة. فغاياتى تصبح متوسطة من خلال حاجات الآخرين [١].

ولقد عبر عن هذا المجتمع البرجوازى كثير من الفلاسفة اللبراليين الذين أسسوا «المذهب الفردى Individualism» فى الفلسفة السياسية ودعموا أركانه على نحو ما فعل جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الذى دافع دفاعاً مجيداً عن حرية الأفراد وعن حقوقهم الخاصة ولاسيما حرية الملكية: «بحيث يمكن أن توصف فلسفة لوك بأنها فلسفة الديمقراطية الرأسمالية عند بدء نشأتها فى الدولة الصناعية المتقدمة..» [٢]. ولقد ساعدت مبادىء لوك ومن تأثروا به فى القرن الثامن عشر على قيام الثورتين الفرنسية والأمريكية، وعلى تحديد المثل السياسية التى عرفت فى غرب أوربا باسم «الفلسفة اللبرالية» [٣]. التى كان لها فلسفة اقتصادية أيضاً وصفها مجموعة من الاقتصاديين على رأسهم آدم سميث مؤلف كتاب «ثروة الأمم» وجماعة الكتاب الإنجليز والفرنسيين الذين عُرِفوا باسم الطبيعيين أو «الفيزوقراط» والذين طالبوا بأسواق حرة، وبرفع القيود التى تفرضها الدولة على النشاط الاقتصادي للأفراد أو ترك الإنتاج وإلا نفده إلا قوانين المنافسة وهذا هو محور الاقتصاد الحر الذى يجعل شعاره «دعه يعمل Laisser Faire، دعه يمر...Laisser Passer» أى دع الفرد من «طبقة أصحاب الأعمال» يعمل بغير قيود على عمله، ودع التجارة تمر وتدخل البلاد ولتنحصر مهمة الدولة فى الإصلاحات التربوية والاجتماعية وحماية الأمن فى الداخل والخارج وحماية الملكية الخاصة من أن يقع عليها أى اعتداء علي هذا

---

(١) Shlomo Avineri . Hegel's Theory of The Modern State , p 134 Camridge University Press.

(٢) دكتورة أميرة مطر : «فى فلسفة السياسة» ص ١٠٦ الطبعة الثانية ١٩٧٨ دار الثقافة للطباعة والنشر .

(٣) Jean Hyppolite : op cit . p23.

المجتمع البرجوازى الذى يصفه هيجل بأنه «دولة الفهم والضرورة» وأنه يتطابق مع «اللحظة الذاتية» فى مجمل فلسفة الحق، إذ فيه يعتقد الأفراد أنهم يحققون حريتهم الفردية والذاتية، فهم يعملون، ويتبادلون ويعقدون العقود، ولكنهم يفعلون ذلك على نحوٍ يعتقدون معه دائماً أنهم يعملون وينتجون ويتبادلون من أجل ذواتهم. كما لو كانت الإرادة الفردية هى الإرادة العقلية فى ذاتها ولذاتها [1]. وهذا عالم الاقتصاد السياسى الذى صدم هيجل حتى جعله فى محاضرات «يينا» عامى ١٨٠٦ - ١٨٠٧ يصف التمزق الداخلى لهذا العالم الذى يأخذ بمبدأ «دعه يعمل دعه يمر» وكأنه دراما المجتمع الحديث [2].

ومن هنا فقد كانت الفلسفة الليبرالية فى السياسة والاقتصاد معبرة أدق تعبير عن نفوذ الطبقة البرجوازية وتغلغلها، مما أدى إلى تكوين كثير من الاحتكارات التى تحولت فى القرن العشرين إلى ما نسميه «بالرأسمالية العالمية» التى أصبحت تقوم على وحدات كبيرة وتعتمد فى اقتصادياتها على السيطرة العالمية الخارجية. وظهرت العلاقة الوثيقة بين الليبرالية والإمبريالية العالمية التى تعمل على وأد الاقتصاد للدول النامية [3].

هذا هو المجتمع الذى عاصره هيجل وقام بتحليله وبيان فساده، يقول: «إن ظهور المجتمع المدنى (البرجوازى) كان إنجازاً للمجتمع الحديث» [4]. لكن الملاحظ أن هيجل لا يعرض «لطبقة البرجوازية» وإنما يحلل المجتمع البرجوازى كله بجميع تكويناته. وهو المجتمع الذى يكون فيه الفرد الجزئى ومطالبه وغاياته الأساس الأول الذى تقوم عليه دعائم النظام الاجتماعى. «ففى المجتمع المدنى يعد كل عضو غاية فى ذاته وكل ما عداه لا يعنى شيئاً بالنسبة إليه» [5]. أما الدولة فتعتبر شراً لابد منه من حيث إن بقاءها ضرورى لحماية

(١) Jein Hyppolite : op. cit . p.23.

(٢) Ibid.

(٣) د . أميرة مطر : «الفلسفة السياسية» ص ١٢٠ - ١٢٢ .

(٤) Hegel : The Philosophy of Right p.266.

(٥) Ibid . p.276

هذا الفرد، لكن لابد أن نقلم أضافرها وأن نقلل من شرورها ونحد من تدخلها فى هذه الحرية الفردية!

غير أن هيجل يعتقد أن مثل هذه الحرية مجردة وشكلية فحسب ولا مفر لها من أن تتحول إلى ضرورة! لماذا ؟ لأن كل فرد وهو يسعى لمصلحته الخاصة يبدو حراً لأنه لا يسعى لتحقيق شىء سوى ذاته أو هكذا يعتقد المذهب الفردى، ولكنك لو تأملت النظام قليلاً لوجدت أن كل فرد يضغط عليه الآخرون من الخارج، وأن النظام الاجتماعى والاقتصادى يحدد مجال العمل لكل منهم، ومن ثم يوجه نشاط كل منهم. ولو أنك سرت مع هذا التحليل حتى نهايته لوجدت أن الأفراد يقعون فى حبائل وشباك مغزولة من أغراض ووظائف الأفراد الآخرين وهم لا يستطيعون منها فكاكاً. إنهم يسيرون فى طريق حريتهم، لكن هذا الطريق رصفته لهم إرادة غيرهم من الأفراد. إن الفرد فى المنافسة غير المقيدة يبدو حراً من الناحية الشكلية لكنه فى الحقيقة يعتمد اعتماداً كاملاً على الظروف القائمة. ومن هنا كانت المقولة المناسبة لوصف هذا الوضع هى مقولة الضرورة... Necessity لأن الفرد ليس فى هوية واحدة مع الكل الحاكم المسيطر، كما أنه يفشل فى أن يفهم أن المبدأ الحقيقى لوجوده الروحى هو حياة جماعية أوسع تحتوى بداخلها على غايته الجزئية الضيقة وتخضعها لشروطها [1].

ولهذا فإن هيجل يعتقد أن هذه الحرية اللبرالية ليست هى التنظيم السياسى النهائى للمجتمع السليم، لأنها فى النهاية تعبر عن «ضرورة» أو قسر خارجى على الفرد. وإن كانت تمثل عنصراً جوهرياً فى التنظيم الحقيقى للدولة التى لا تكون دولة على الأصالة ما لم تشمل هذه الفردية وهذا الاختلاف. لكن فى الدولة الحقة تفهم هذه المسائل فهماً جديداً وفى ضوء صحيح إذ تحل الإرادة العاقلة محل الثورة، ويشعر كل مواطن أن الصالح العام هو غايته الخاصة [2].

(١) H . Reyburn : The Ethical Theory of Hegel p216.

(٢) Hegel : The philosophy of Right p.267

ففى المجتمع المدنى البرجوازى أتحرك من الخارج (ولهذا يسميه هيجل بالدولة الخارجية، أو دولة الفهم، أو عالم التفاعل بين الأفراد) [1]. مدفوعاً بضغط خارجى من الظروف المحيطة بى، ومن هنا فإن الحرية التى تبدو أمام عينى ليست حرية حقيقية بل إنها «ضغط» أو «قسر» أو «ضرورة» لأن ما يحركنى ويوجه نشاطى هو النظام الاجتماعى السائد، والأوضاع الاقتصادية القائمة، وإردة الآخرين الذين يرصفون لى الطريق الذى أسير فيه بمحض «حريتى». تماماً كمن يغزل لى الحبل الذى أتولى أنا بإرادتى الخاصة ومشيئتى الذاتية شنق نفسى بواسطته !!

فإذا كان عامل الجزئية هو اللحظة الضرورية التى يرتكز عليها المجتمع البرجوازى فإن عامل الكلية يظهر منذ البداية أيضاً وإنْ كان ظهوره خافياً مستتراً عن العين العابرة. إن الفرد لا يبحث فى مثل هذا المجتمع إلا عن غاياته الجزئية الخاصة، لكنه حين يفعل ذلك فإنه يخدم الكل فى الواقع على الرغم من أنه لا يرغب ولا يعلم ذلك: فنسيج المجتمع مغزول بطريقة تجعل كل فرد يعتمد على الآخرين جميعاً، ومن ثم فكل فرد فى بحثه عن مصالحه إنما يحقق مصلحة المجموع كله: فأنا أقوم بعمل ما بغية أن أشبع جوعى لكنه عمل المجتمع كله، وعلى ذلك ففى المجتمع المدنى نجد أن كلاً من المبدأين: مبدأ الجزئية ومبدأ الكلية فعال ومؤثر. لكن اتحادهما ليس اتحاداً عضوياً حقيقياً فهذا الاتحاد العضوى الحقيقى لن يوجد إلا فى الدولة [2]. وعلى ذلك «ففى مجرى تحقق البلوغ الفعلى للغايات الأنانية - وهو بلوغ مشروط على هذا النحو بالكلية - يتشكل نظام كامل من الاعتماد المتبادل حيث تصبح حياة الفرد وسعادته، ووضعه القانونى مغزولة ومتداخلة فى نسيج واحد مع حياة وسعادة وحقوق جميع الأفراد. وفى هذا النظام فإن سعادة الفرد.. إلخ تعتمد وتتحقق بالفعل ولا تكون مضمونة إلا داخل هذا النظام المترابط. ويمكن أن

---

(١) Ibid . p.123.

(٢) ولتر ستيس «فلسفة هيجل» ص ٥٨٢ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر.

ينظر إلى هذا النظام لأول وهلة على أنه: الدولة الخارجية، أو الدولة التى تقوم على أساس الحاجة أو الدولة على نحو ما يراها الفهم» (١). على ذلك فإن المجتمع البرجوازى الذى يعبر - عند هيجل - عن انحلال الأسرة وتفككها بحيث يبدأ كل عضو فيها فى البحث عن أهدافه ومطالبه الخاصة ويصبح كل ما عداه لا يعنى عنده شيئاً - مثل هذا المجتمع الذى يقوم على أهداف فردية أنانية يقدم لنا مشهداً قاتماً، مشهد الدولة التى تقوم على البؤس والضنك والتطرف، يقول: «إن الجزئية بذاتها إذا ما أطلق لها العنان فى كل اتجاه لإشباع حاجاتها ونزواتها العارضة، ورغباتها الذاتية - فإنها تدمر نفسها ومفهومها الجوهرى فى عملية الاستمتاع هذه. وفى الوقت نفسه فإن إشباع الحاجة ضرورى وعرضى على السواء: هو عرضى لأنه يخلق رغبات جديدة بغير نهاية، وهو فى اعتماد تام على النزوة والصدفة العارضة، كما أنه كذلك محكوم بواسطة قوة الكلية. وفى مثل هذه الأضداد وتشابكها وتعقدها يقدم المجتمع المدنى مشهداً يمثل التطرف والبؤس والفساد الطبيعى والأخلاقى المشترك بينها جميعاً» (٢).

لكن ما الذى جعل هيجل يصور المجتمع البرجوازى بهذه الصورة القاتمة.. ؟! ولماذا يصفه بهذه الخصائص السلبية المدمرة ؟ الواقع أننا لكى نفهم المجتمع البرجوازى على نحو ما صوره هيجل فإن علينا أن نرجع إلى الأصل الذى صدر منه هذا المجتمع وإلى العوامل التى يتركب منها بناؤه.

المجتمع البرجوازى عند هيجل يتألف من ثلاثة عوامل أساسية هى على النحو التالى:

١ - نظام الحاجات.

٢ - الهيئة القضائية.

٣ - الشرطة والنقابات.

---

(١) Hegel : Philosophy of Right . p. 123 Eng Trans by T. M. Knox .

(٢) Ibid . p.123.

وعلينا الآن أن نتحدث فى شىء من التفصيل عن كل عنصر من هذه العناصر الأساسية فى تركيب هذا المجتمع.

أولاً- نظام الحاجات:

قلنا أن المجتمع البرجوازى يعتمد على الشخصية المستقلة التى تنظر إلى نفسها على أنها الغاية الوحيدة، فالفرد هنا ينشد تحقيق غاياته الخاصة وحدها. وما دامت هذه الغايات شخصية فحسب وليست كلية فهى حاجاته: حاجته إلى الطعام، والشراب، والمسكن، والملبس.. إلخ ولا يشترط بالضرورة أن تكون هذه الحاجات فحسب لكن المهم أنها حاجات شخصية تخلو من عنصر الكلية. ولكن لما كان الفرد يستخدم جميع الأفراد الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته، «ولما كانوا هم يستخدمونه بالطريقة نفسها فإنه ينشأ نظام من الاعتماد المتبادل فى النسيج الاجتماعى للمجتمع. فأنا أعمل لإشباع غاياتى الخاصة، لكن الآخرين يعتمدون على عملى لإشباع حاجاتهم، وأنا بدورى أعتمد عليهم لإشباع حاجاتى وذلك هو نظام الحاجات» (١).

وإذا ما تساءلنا عن السبب الذى حدا بهيجل إلى رد الأصل - الذى صدر عنه المجتمع البرجوازى - إلى نظام الحاجات.. لكانت الإجابة على النحو التالى: لما كانت الحياة الاجتماعية تضرب بجذورها فى الطبيعة فإن عناصر المجتمع المدنى البرجوازى تتطور من دوافع وحاجات الحياة الحيوانية، لكن فى المجتمع - مهما يكن بدائياً فجاً - تتسع هذه الحاجات وتتعدد (٢). ومن هنا كان العامل الأول فى تكوين الآخرين جميعاً - وهذا هو ما نعنيه باسم نظام الحاجات..» (٣). والواقع أن حاجات الإنسان وإن كانت تبدأ من الحاجات الطبيعية المادية التى يشترك معه فيها الحيوان إلا أنها تتضاعف وتتعدد على

(١) ولترستيس «فلسفة هيجل» ص ٥٨٣ من الترجمة العربية.

(٢) Reyburn op cit . p.217

(٣) Hegel : philos . of Right . p.126

نحو لا نهاية له، فالإنسان لديه هذه القدرة على زيادة الحاجات وتنويعها، وخلق حاجات جديدة وتلك ميزة يتمتع بها الإنسان دون الحيوان، فالأخير يحيا فى دائرة محدودة من الوسائل والأساليب التى تكفى لإشباع حاجاته المحدودة أيضاً. يقول هيجل فى هذا المعنى:

«حاجات الحيوان، وطرق ووسائل إشباعها، هى على حد سواء تخضع لمجال محدود. وعلى الرغم من أن الإنسان يخضع كذلك لهذا التحديد، فإنه فى الوقت نفسه يبرهن على استطاعته أن يتجاوزه ويعلو عليه كما يثبت كليته أولاً: عن طريق مضاعفة الحاجات ووسائل إشباعها. وثانياً: بتمييز وقسمة الحاجة العينية إلى أجزاء وجوانب مفردة، تصبح بدورها حاجات مختلفة أكثر جزئية وبالتالى أكثر تجريداً..» [1]. فمن أخص خصائص الإنسان فى رأى هيجل قدرته على زيادة حاجاته ووسائل إشباعها زيادة مطلقة. وهذا الذى يقوله هيجل يتفق مع ما سيقوله ماركس عن المجتمع البرجوازى فأهم ما يميزه فى رأيه هو أن حاجاته ووسائل إشباعها يتجاوزان كل حد بحيث يصل هذا الإشباع إلى كل جانب. يقول هيجل أيضاً: «وبالمثل فإن وسائل تجزئة الحاجات وجميع الطرق المختلفة لإشباعها تنقسم، هى نفسها، وتتعدد، وهكذا تصبح بدورها غايات قريبة، وحاجات مجردة، وهذا التعدد يسير إلى ما لا نهاية [2].

ومن هنا فإننا نجد هيجل يعارض «روسو» فيما يسميه «بالحالة الطبيعية الأولى» التى وجد عليها الإنسان وكانت حاجاته فيها قاصرة على ما يعرف باسم الحاجات الضرورية أو الطبيعية البسيطة والتى لم يكن يحتاج فى إشباعها إلا إلى وسائل بسيطة أيضاً: ويعتقد هيجل: «أن مثل هذه النظرة لا تضع فى اعتبارها لحظة التحرر الكامن فى العمل.. وفضلاً عن ذلك فهى نظرة خاطئة أيضاً من حيث إن الاقتصار على الحاجات الفيزيقية بما هى كذلك وإشباعها المباشر هو تعبير عن الحالة التى انغمس فيها العنصر الروحى فيما هو طبيعى

---

(١) Hegel : philos . of Right . p.127

(٢) Ibid .

وبالتالى هى حالة الوحشية واللاجدية لأن الحرية لا توجد إلا فى انعكاس الروح على نفسها وفى غاية الروح عن الطبيعة.. » (١).

معنى ذلك أن الحاجات تتطور وتتعدد بطرق شتى حتى أن تقسيم العمل نفسه الذى يظهر فى العالم الاقتصادى أصلاً لكى يشبع الحاجات القديمة يخلق حاجات جديدة: كما أن ظروف العمل تخلق ميولاً واتجاهات جديدة. وكل مرحلة وكل جانب من جوانب الجهاز الاجتماعى كان فى الأصل وسيلة يتحول إلى غاية خاصة، و تتأسس عادات وآراء تحتاج بمرور الزمن إلى إشباع جديد، وكلما تطور المجتمع أصبح العنصر الروحى مسيطراً فى تحديد الحاجات، ويصبح الناس أحراراً وعبيداً فى الوقت نفسه عن طريق العادات والمواصفات التى تنتجها الروح نفسها (٢).

ومعنى ذلك أن حاجات الإنسان تتنوع وتتعدد وتبدأ من أدناها: الحاجات الطبيعية والمادية إلى الحاجات الاجتماعية، ثم الحاجات العقلية الروحية التى هى أرقى حاجات الإنسان وعلى ذلك «تمثل الحاجات الاجتماعية همزة الوصل بين الحاجات الطبيعية أو المباشرة وبين الحاجات العقلية أو الروحية التى تظهر من الفكر، والحاجات من النوع الأخير هى التى تكون لها الغلبة بسبب كليتها.. » (٣).

الحاجة، إذن هى المادة الخام للمجتمع البرجوازى وهى تنبع من الطبيعة وتتعدل وتصبح روحية بواسطة الفكر والإرادة لكنها فى النهاية تظل فى نظام يزداد على نحو لا حد له ولا نهاية، ويفرق هيجل داخل نظام الحاجات المتعددة بين ثلاثة عوامل هى على النحو التالى:

العامل الأول: هو الاعتماد المتبادل الذى يعبر عنه النسيج الاجتماعى للمجتمع والذى يظهر الكلية الضرورية للروح البشرى واضحة: فالإنسان حتى عندما يستهدف تحقيق مصالحه الشخصية وغاياته الخاصة وحدها من وراء عمله

---

(١) Hegel : Philos . of Right p 128 eng Trans by T. M. Knox.

(٢) Reyburn op cit . p.217

(٣) Hegel :Philosophy of Right p128

فإنه لا يستطيع أن يمتنع عن العمل من أجل الكل فهو فى تحقيقه لغاياته يحقق الغاية الكلية فهذا الإنسان لأنه عاقل يختلف عن الحيوان الذى تدفعه غاية جزئية [1].

العامل الثانى: هو العمل. ذلك لأن إشباع الحاجات يتم أساساً من خلال العمل، فموضوعات الطبيعة نادراً ما توجد على نحو يشبع احتياجاتنا بل هى توجد كمادة خام علينا تحويلها عن طريق النشاط البشرى إلى شىء يحقق إشباع حاجاتنا: فأنا مثلاً فى حاجة إلى مسكن، ومواد هذ المسكن توجد على نحوٍ خام فى الطبيعة، لكنها لا توجد على نحوٍ يشبه حاجتى فى بناء مسكن، صحيح أن هناك الأخشاب على شكل شجر والحديد والأحجار.. إلى غير ذلك من مواد البناء لكن لابد من تحويلها وتشكيل الأشجار إلى أخشاب بصورة معينة، وطرق الحديد على نحو خاص، وتقطيع الأحجار .. إلخ. وهكذا يصبح العمل تحويلاً للطبيعة من مادة خام جامدة صلبة إلى «موضوعات روحية»، وذلك بسريان الأغراض الروحية، والإنسانية فى مادة صلبة لا روح لها. وتكييفها وجعلها تلائم الحاجات البشرية العقلية. يقول هيجل:

«من خلال العلم فإن المادة الخام التى تزودنا بها الطبيعة مباشرة تتكيف بطريقة نوعية خاصة لتناسب هذه الأعداد الهائلة من الغايات بكل أنواع العمليات المختلفة. وهذا التغير فى الشكل هو الذى يضع على الوسائل قيمتها ويعطيها نفعها، ومن هنا فإن الإنسان فى كل ما يستهلكه، أياً ما كان نوعه، فإنه يلتقى أساساً بمنتجات البشر، ومن هنا فإننا نقول : إن منتجات الجهد البشرى هى التى يستهلكها الإنسان ..» [2]. فالعمل، إذن، هو الوسيط بين الإنسان والطبيعة ومن ثم فالعمل باستمرار بشكل لحظة من لحظات التحرر لأنه هو الذى يمكن الإنسان من العلو على حدود الفيزيائية وتجاوز تلك الحدود التى فرضتها عليه الطبيعة [3]. ويرى أفينرى أن هناك

(١) ولتر ستيس : «فلسفة هيجل » ص ٥٨٣ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر .

(٢) Hegel : philos. of Right p128-129

(٣) S. Avineri . Hegel's Theory of The Modern state p.144.

تشابهاً مذهلاً بين نظرة هيجل ونظرة ماركس عن الإنسان بوصفه « الإنسان الصانع Homo Faber » [(١)].

وإذا كان العمل هو الأداة التي تشكل مادة الطبيعة الخام إلى صور تناسب إشباع حاجاتنا فإن الفهم البشري يقطع دليل كل حاجة إلى أقسام متعارضة بحيث يصبح كل جزء منها بذاته حاجة جديدة، ويمكن أن يستمر هذا التقسيم الفرعي للحاجات بغير حدود من حيث التعدد وكثرة الحاجات، ولما كان العمل يتبع هذه التقسيمات التي يقدمها الفهم ويكرس نفسه لإشباع هذه الحاجات الجديدة المتزايدة، فإننا نحصل في النهاية على مبدأ: تقسيم العمل [(٢)].

وها هنا تتجلى المفارقة العامة للمجتمع البرجوازي واضحة فالناس في سعيهم لتحقيق البواعث الفردية والحاجات الذاتية الخاصة أقاموا الصناعات المختلفة، وتطور العمل وأصبح أكثر تخصصاً حتى أصبح الناس يعتمد بعضهم على بعض، وتأكدت علاقاتهم المتبادلة، فإنه لكي يشبع كل منهم غايته الخاصة فإنه ينتج من أجل الآخرين. ويلعب دوره الخاص، وسط بيئة اجتماعية واسعة أقامتها مجموعة من الأفراد في المجتمع. وهكذا نجد أن الجزئي يتطور لكي يصل إلى الكلية ومن خلال هذا التطور نصل إلى العامل الثالث وهو الثروة [(٣)].

العامل الثالث: الثروة: فالفرد عندما ينتج لنفسه ما يشبع حاجاته فإنه ينتج في الوقت نفسه للكل أيضاً. وهكذا يظهر رأسمال عام أو كمية كبيرة من الثروة التي يمكن أن ينظر إليها على أنها ملك للمجتمع ككل [(٤)]. يقول هيجل :

«عندما يعتمد الناس بعضهم على بعض على هذا النحو، ويرتبط الواحد منهم بالآخر، في العمل وفي إشباع حاجاتهم، يتحول السعي للإشباع الذاتي

---

(١) Ibid.

(٢) ولتر ستيس : «فلسفة هيجل» ص ٥٨٣ - ٥٨٤ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر .

(٣) Reyburn : " The Ethical Theory of Right ." p.218.

(٤) ولتر ستيس « فلسفة هيجل » ص ٥٨٤.

الأنانى إلى مساهمة فى إشباع حاجات الآخرين جميعاً .

أعنى أنه عن طريق التقدم الجدلى يتحول السعى الذاتى الأنانى إلى توسط للجزئى من خلال الكلى، ويجعل كل فرد، عندما يربح، وينتج، ويستمتع، لحسابه الخاص، فإنه فى الوقت نفسه ينتج ويربح لمتعة كل فرد آخر، وضرورة ذلك ضاربة بجذورها فى الاعتماد المتبادل لكل فرد على الكل.. [1]. وهكذا ينشأ ما نسميه بالثروة العامة. وذلك عندما يصبح الإشباع الخاص والاستمتاع الشخصى بالأشياء مشروطاً بعملية مشتركة عامة وهى أنه لكى نفهم ارتباط الحاجات الفردية والأنشطة والإشباعات، فإن علينا أن نفهم العالم الاقتصادى ككل، وأن ندرس نظاماً اجتماعياً من الإنتاج والتوزيع: فالثروة هى نتاج اجتماعى لأنها نتيجة لكثير من الأنشطة المتضاربة، وقيمتها إنما تقاس لا على نحو مباشر بالحاجات الفردية وإنما بتفاعل هذه الحاجات فى المقايضة والتبادل. وعلى أية حال فإن تفصيلات هذا المجال إنما تنتمى إلى علم الاقتصاد وليس إلى الفلسفة السياسية [2]. يقول هيجل: «إن علم الاقتصاد السياسى هو العلم الذى يبدأ من هذه النظرة الخاصة بالحاجات والعمل، لكن عليه فيما بعد مهمة تفسير حركة الجماهير وسلوكها وعلاقاتها فى تعقدها وتشابكها وما لها من طابع كيفى وكمى. وهذا العلم هو أحد العلوم التى ظهرت نتيجة للظروف التى اكتنفت العالم الحديث. وتطور هذا العلم يقدم لنا مشهداً مميزاً (كما هى الحال عند سميث... Smith، وساي Say، وريكاردو Ricardo) [3]. لفكر يعمل فى عدد لا نهاية له من التفاصيل التى تواجهه فى البداية ويستخلص منها المبادئ البسيطة فى موضوعه. ويؤثر الفهم فى هذا العلم ويوجهه. وعلينا أن نكشف

---

(١) Hegel . Philos of Right .

(٢) Reyburn . p.218.

(٣) ثلاثة من كبار علماء الاقتصاد الكلاسيكيين :هم :

(أ) آدم سميث ...Adam Smith فى كتابه «ثروة الأمم» نشر عام ١٧٧٦.

(ب) ج . ب ساى... J.B. Say فى كتابه «دراسة للاقتصاد السياسى» نشر عام ١٨٠٣.

(ج) د . ريكاردو .... D. Ricardo فى كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسى والضريبة» عام ١٨١٧.

فى دائرة الحاجات عن هذا المظهر من المعقولية الكامن فى الموضوع والمؤثر فيه لكنا إذا نظرنا من وجهة نظر مضادة لألفينا هذا الميدان يعبر فيه الفهم بما له من أهداف ذاتية وخيالات أخلاقية عن سخطه وإحباطه الأخلاقى..» [1].

تراكم الثروة:

إن السعى وراء إشباع حاجات لا حد لها يؤدى بالضرورة إلى خلق النقيض الضرورى: الفقر «فالمجتمع لايخلق فحسب» رغبات «جديدة بغير نهاية»، بل يؤدى كذلك إلى السعى إلى ثروة لا حد لها أيضاً وبالتالى يؤدى إلى فقر مدقع: «ففى هذه الأضداد وتشابكها وتعقدها يقدم المجتمع المدنى مشهداً يمثل التطرف والبؤس والفساد الطبيعى والأخلاقى المشترك بينها جميعاً..» [2]. ومن ثم لا يكون الفقر مجرد حادث عارض نتيجة للمجتمع البرجوازى لكنه من صميم ماهيته، فهو ملازم لتكوينه [3]. وهكذا يخلق جدل المجتمع البرجوازى مجتمعاً يعتمد فيه الإنسان اعتماداً كلياً على أخيه الإنسان ولا يصبح الإنسان معزولاً بل يدخل فى نسيج الإنتاج والتبادل والاستهلاك.. إلخ، وهذا الاعتماد المتبادل يؤدى إلى تقسيم العمل الذى يؤدى بدوره إلى مزيد من الإنتاج ومزيد من الربح عن طريق إدخال الآلات فى الصناعة والإنتاج [4]. يقول هيجل: «إن التقسيم الفرعى للحاجات وللوسائل ينتج عنها تقسيم الإنتاج الذى يؤدى إلى ظهور تقسيم العمل. وعن طريق هذا التقسيم يصبح عمل الفرد أقل تعقيداً وبالتالى تزداد مهارته فى القسم الخاص بعمله مثلما يزداد إنتاجه. وفى الوقت نفسه يعتمد الناس فى كل مكان بعضهم على بعض وعلى علاقاتهم المتبادلة فى إشباع حاجاتهم الأخرى. وفضلاً عن ذلك فإن تجريد إنتاج إنسان ما عن إنتاج إنسان آخر يجعل العمل آلياً شيئاً فشيئاً حتى يصبح من الممكن فى

(1) Hegel : Philos . of Right . p126-127

(2) Ibid . p 137.

(3) S. Avineri : op Cit . p.146

(4) Ibid.

النهاية أن يتنحى الإنسان لتحل محله الآله..» [١]. ومن ثم فإن الميكنة والتصنيع هما نتيجتان ضروريتان للمجتمع البرجوازى الذى تتسع فيه شهوات الإنسان إلى أقصى حد ويصبح التطرف والانفلات عن الحد هو الطابع الأساسى الذى يميز هذا المجتمع، وكما تتجاوز أشكال التطرف والبذخ والإسراف كل حد كذلك يتخطى الحرمان والضنك والبؤس جميع الحدود. وهكذا يحدث استقطاب للثروة فى جانب والفقر فى جانب آخر وأعنى أن تتراكم الثروات فى طرف ويتراكم البؤس فى طرف آخر بحيث تظهر طبقة معدمة حرمها المجتمع «من الوسائل الطبيعية للكسب» كما حطم رابطة الأسرة وترك الناس محرومين من كل مميزات المجتمع [٢]. ويتحدث هيجل عن المراحل التى تؤدى بالمجتمع البرجوازى إلى هذا الوضع المتدهور فيقول:

«عندما يكون المجتمع المدنى فى حالة نشاط لا يعوقها عائق، فإنه ينهمك فى التوسع الداخلى سواء فى عدد السكان أو فى الصناعة. ويزداد تراكم الثروات بواسطة تعميم (أ) ترابط الناس بواسطة حاجاتهم. و (ب) عن طريق إعداد وتوزيع وسائل إشباع هذه الحاجات، فمن هذا التعميم المزدوج تأتى أعظم المنافع. وهذا جانب واحد من الصورة أما الجانب الثانى فهو ازدياد تقسيم العمل وتحديث الوظائف الجزئية. والنتيجة هى تبعية وبؤس الطبقة المرتبطة بهذا النوع من العمل. وفى الوقت نفسه فإن ذلك يؤدى إلى فقدان القدرة على التمتع بحريات أوسع ولاسيما بالمزايا الروحية أو العقلية للمجتمع البرجوازى..» [٣].

ويستمر هيجل فى وصف المجتمع البرجوازى بطريقة تذكرنا بحديث ماركس عن صراع الطبقات - يقول هيجل:

«عندما ينحدر مستوى المعيشة لجماهير غفيرة من الناس فتصبح أقل من المستوى العادى للحياة - وهو المستوى الذى يبدو تلقائياً وكأنه الحد الضرورى

---

(١) Hegel : Philos . of Right . p129

(٢) Ibid . p.148

(٣) Hegel : Philoso. of Right . p149.

لحياة العضو فى المجتمع - وعندما يكون هناك بالتالى فقدان للإحساس بالصواب والخطأ، والأمانة واحترام الذات يجعل الإنسان يصر على إثبات ذاته بعمله وجهده فإن النتيجة هى ظهور الدهماء. وهذا الظهور يجلب معه فى الوقت نفسه الطرف الثانى من الميزان الاجتماعى - تركيز ثروات غير متكافئة فى أيدِ عدد قليل من الناس بقدر كبير من السهولة» [١]. فالفقر عند هيجل ينمو بنسبة موازية لنمو الثروة فهما طرفا معادلة: فالفقر هو الثمن الذى يدفعه المجتمع ليشترى الثروة. وهكذا يصبح الفقر فى المجتمع الحديث ملازماً لبناء المجتمع الذى ينتج السلعة» [٢].

لكن كيف يواجه هذا المجتمع مصير تلك الجماهير الغفيرة التى انحدرت فى البؤس والفاقة ؟ إن جدل المجتمع البرجوازى يصل به هناإلى طريق مسدود يحتم تجاوزه! فإن هذا المجتمع يجد نفسه أمام حلين لا ثالث لهما:

الأول: أن يلقى بعبء إعالة هؤلاء الناس وضمان المستوى اللائق من الحياة الكريمة على عاتق الطبقات الغنية، أو قد تتلقى وسائل المعيشة من مصادر عامة أخرى كالمبرات والمؤسسات الخيرية والأديرة... إلخ. وفى كلتا الحالتين فإن هناك إعالة لهذه الطبقة المعدمة بحيث تتلقى ما يضمن لها البقاء على نحوٍ مباشر وليس بواسطة عملها، وها هنا يهدم المجتمع البرجوازى الأساس الذى قام عليه وهو استقلال الفرد وإحساسه بأنه كيان قائم بذاته وشعوره بالكرامة واحترام الذات... إلخ. [٣].

الثانى: قد يقال إن البديل هو أن يعطى لهذه الطبقة الفقيرة ما يضمن لها البقاء بطريقة غير مباشرة من خلال العمل، أعنى إتاحة فرص العمل أمام أفرادها. وفى هذه الحالة فإن حجم الإنتاج سوف يزداد زيادة هائلة وسوف يتناقض عدد المستهلكين الذين تحولوا هم أنفسهم إلى منتجين! [٤].

---

(١) Hegel : Ibid .

(٢) S. Avineri : op cit p148

(٣) Hegel : op cit . p150

(٤) Ibid p.150

وهكذا نجد أننا سواء في الحل الأول أو الثاني نزيد من حدة المشكلة بدلاً من حلها: وهكذا يتضح أن المجتمع المؤثر رغم تضخم الثروة فيه لا يكون غنياً بما فيه الكفاية، أعني أن مصادر ثروته الخاصة ليست كافية بالقدر الذي يكفي للحد من تضخم الفقر وخلق دهماء متحللة» ! وهكذا يصف هيجل جدل المجتمع البرجوازي وصفاً يقترب جداً من وصف ماركس لتراكم الثروة وظهور طبقة البروليتاريا المعدمة ! بل إنه يواصل تحليله لهذا المجتمع فيبيّن لنا أنه في أعلى مراحله يتحول إلى مجتمع استعماري ! يقول هيجل:

«وعلى هذا النحو فإن الجدل الداخلي للمجتمع البشري.. يدفعه إلى أن يتجاوز حدوده الخاصة، ويبحث لنفسه عن أسواق جديدة وعلى ذلك فإن وسائله الضرورية للبقاء في البلدان الأخرى. إما أن يكون نقص ما فيها من بضائع فائضة لديه أو لأنها منزلقة في الصناعة بصفة عامة» (١).

ومن الأشياء المثيرة التي تجدر ملاحظتها في عرض هيجل لجدل العمل على نحو ما يسير في المجتمع البرجوازي - وعيه بحقيقة هامة هي أن الفقر ينبغي ألا يفهم بمعنى موضوعي فحسب، فهو عندما يناقش نسق الحاجات فإنه يشير بوضوح إلى أن للحاجات جانباً ذاتياً وجانباً موضوعياً في آن واحد. كما يبين كذلك أنه ليس هناك حد أدنى معين من المعيشة يمكن تحديده مسبقاً وإنما ذلك الحد إنما يقاس بمستوى الحياة في المجتمع الذي يعيش فيه الفرد» فالمستوى الأدنى من المعيشة: «وهو المستوى الذي تعيش عليه الدهماء يتحدد تلقائياً. لكن الحد الأدنى (بصفة عامة) يختلف اختلافاً ملحوظاً باختلاف المجتمعات: ففي إنجلترا نجد أنه حتى أفقر الطبقات تعتقد أن لها حقوقاً» (٢).

فالحد الأدنى من مستوى المعيشة يتحدد تبعاً لظروف كل مجتمع، وعلى ذلك فإن المجتمع البرجوازي قد نجح في أن يجعل معاييره عند الاستهلاك جزءاً من صميم الوعي عند أعضائه في الوقت الذي يعجز فيه عن إشباع هذه

---

(١) Hegel : Ibid . p.151.

(٢) Ibid . p.277.

المعايير، ويتفاقم هذا الشعور نتيجة للزيادة المستمرة فى إنتاج البضائع التى ينتجها هذا المجتمع التى لا تستطيع الجماهير شراءها لنقص قدراتها الشرائية. وهكذا يصبح للفقر «تصور»: فالفقر هو التعبير عن التوتر بين الحاجات التى يخلقها المجتمع البرجوازى وعجزه عن إشباعها [١].

فهيجل هنا يشير إلى عدة أمور هامة:

(أ) أن الفقر له جانبه الذاتى إلى جانب الوجه الموضوعى.

(ب) أن الفقر لا يمكن أن يُحَدد تحديداً كمياً فحسب. فالفقر يتضمن أيضاً الحرمان من الثقافة، ومن التعليم، ومن الخدمات العامة بل إنه قد يتضمن أيضاً الحرمان من العزاء الدينى الذى يخفف مما يعانى منه الإنسان على المستوى الروحى.

(ج) أن الحد الأدنى من مستوى المعيشة يختلف وفقاً لمستوى المجتمعات المختلفة.

والمهم فى ذلك كله أن الفقر وحده لا يخلق طبقة الدهماء وإنما الإحساس بالفقر والشعور الداخلى بالسخط ضد الأغنياء، وضد المجتمع، وضد الحكومة.. إلخ. ومن خلال هذا الموقف، ومن خلال تبعية الإنسان واعتماده على الصدفة يشعر بأنه تافه عديم القيمة مثل متشردو نابولى... Neapolitan Lazzaroni وها هنا يولد فى الدهماء شعور سىء هو إحساسهم بفقدان الكرامة التى تكفى لضمان بقائهم بواسطة عملهم، وفى الوقت نفسه يشعرون أن من حقهم ضمان وجودهم» [٢].

وعندما يصل الفقر إلى هذا الحد الكيفى تظهر الدهماء: وهى مجموعة من الموجودات البشرية الغريبة عن المجتمع ليس لديها إحساس بالانتماء إليه. فعنصر الوعى أساسى عند هيجل وهو يصف ظهور هذه الجماعة داخل المجتمع البرجوازى. وهكذا نجد هيجل يصر المرة بعد المرة على الطبيعة الجدلية لظهور

---

(١) S. Avineri . Hegel's Theory p.149.

(٢) Hegel : op cit . p.277.

الفقر واعتباره ظاهرة مصاحبة للغنى الفاحش. وهذا التحليل يؤدى بهيجل إلى المطالبة بتدخل الدولة، فالموقف فيما يعتقد لا يمكن أن يعود إليه الانسجام إلا بواسطة الدولة التى لها سلطان يفوق المجتمع البرجوازى، وهكذا يدعو إلى وضع شكائم على الصناعة مثل ضبط الأسعار والرقابة الواعية والتوجيه المباشر... إلخ.

«فالمصالح المختلفة بين المنتجين والمستهلكين قد تؤدى إلى صدام بينهما على الرغم من أن التوازن السليم بينهما يمكن أن يحدث تلقائياً، فإن التوافق بينهما يحتاج إلى ضبط وسيطرة أعلى من طرفى النزاع. ومما يبرر ممارسة مثل هذه السيطرة أو الضبط فى حالة واحدة (مثلاً فى تحديد أسعار السلع الضرورية للحياة) يعتمد على أن السلع المعروضة للبيع على نحو عام والمطلوبة يومياً بطريقة مطلقة لا تقدم إلى فرد ما بما هو كذلك وإنما إلى المشترى الكلى أى إلى الجمهور. ولهذا فللجمهور الحق فى شيئين معاً: الحق فى ألا يغش، وكذلك فى تنظيم فحص السلع المعروضة، وتلك مصلحة مشتركة تقوم بها سلطة عامة [1]. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول أن هيجل كان واعياً بحاجة الصناعة إلى ضبط عام يقول:

«الرعاية العامة والتوجيه يصبحان ضرورة لا غنى عنها فى حالة الأفرع الواسعة من الصناعة، لأنها تعتمد على ظروف خارجية، وارتباطات بأحوال بعيدة لا يستطيع الأفراد إدراكها ككل وهم الأفراد الذين يرتبطون بهذه الصناعات من أجل معيشتهم» [2].

---

(١) Hegel : Philos of Right . p.147.

(٢) Ibid .

الطبقات الاجتماعية

نظرية هيجل عن الطبقات الاجتماعية تنبع من نظريته فى تقسيم العمل الذى هو نفسه نتيجة للإنتاج الاجتماعى يقول :

«إن الشبكة المتنوعة تنوعاً لا حد له لحركة الإنتاج المتبادل، وكذلك عمليات التبادل، وأيضاً الوسائل المتعددة بطريقة لا نهاية لها وهى الوسائل المستخدمة فى عملية الإنتاج تصبح متبلورة بسبب الكلية الكامنة فى مضمونها وتتمايز إلى مجموعات عامة. وكنتيجة لذلك فإن المجموعة بأسرها تتأسس على نظم جزئية من الحاجات والوسائل وأنواع العمل التى تناسب إشباع الحاجات. وأساليب الإشباع وأنواع الثقافة النظرية والعملية، أعنى أنها تشكل نظماً ينتسب إليها الأفراد، وبعبارة أخرى تؤدى إلى تقسيم الطبقات» (١).

وهناك وجه آخر لتقسيم الطبقات وأعنى به لحظة التكامل، فالشخص عندما ينتمى إلى طبقة فإنه يرتبط بشىء كلى ومن هنا كانت الطبقات هى العامل المتوسط بين الوجود الفردى الخالص والسياق الاجتماعى الواسع لحياته: «فعندما نقول إن فلاناً لابد أن يكون «شخصاً ما» فإننا نعنى بذلك أنه لابد له أن ينتمى إلى طبقة اجتماعية خاصة، مادامت كلمة شخص ما تعنى أن يكون له وجود واقعى فالإنسان بدون طبقة هو شخص خاص تماماً لم تتحقق كليته بالعقل» (٢).

ويقسم هيجل الطبقات على النحو التالى:

أولاً : طبقة الزراع أو الفلاحين وهى التى يسميها بالطبقة المادية أو الجوهرية أو المباشرة وهى تعتمد فى ثروتها على المنتجات الطبيعية من الأرض التى تقوم بفلاحتها، وهى تعيش عيشة بسيطة وتتصل اتصالاً مباشراً بالطبيعة متقبلة ما تمنحه لها: «إن الفرد فى هذه الطبقة يقبل بغير تفكير ما

---

(١) Ibid ' p.270

(٢) Hegel : Philoso . of Right , p.130-131

يقدم إليه ويأخذ ما ينتجه شاكراً الله على ما أعطاه، وهو يعيش بروح الإيمان والثقة فى أن هذه الخيرات سوف تستمر، وما يأتى إليه يكفيه فما أن يستهلكه حتى يظهر من جديد غيره وهذا هو الاتجاه البسيط للروح التى لا يتركز فيها الصراع ضد الأغنياء» [1]. ولهذا فإن الفكر لم يدخل فى هذه الطبقة بعد، والفكر عند هيجل هو لحظة الاختلاف والتباين.

ثانياً: طبقة التجار والصناع. ويقل اعتماد هذه الطبقة على الطبيعة بينما يزداد اعتمادها على عملها الخاص وهى طبقة الفكر الانعكاسى أو الصورى التى تقوم بتحويل المادة الخام وتشكيلها على نحو يشبع حاجات الإنسان ولهذا فهى تعتمد أساساً على عملها مستخدمة فكرها وذكائها فى إشباع حاجات الفرد وحاجات الآخرين. ولهذا فهى تنقسم داخلياً إلى:

(١) العمل من أجل إشباع الحاجات الفردية بطريقة عينية نسبياً عن طريق نظم فردية وتلك هى: الحرف اليدوية.

(٢) العمل على نحو أكثر تجريداً، أعنى الإنتاج على نطاق واسع لإشباع حاجات فردية لكنها حاجات ذات طابع كلى - وتلك هى الصناعة.

(٣) تبادل المنافع المنفصلة بين الأفراد من خلال استخدام الوسط الكلى للتبادل وهو المال الذى يحقق بالفعل القيمة المجردة لكل سلعة - وتلك هى التجارة [2].

ثالثاً: أما الطبقة الثالثة والأخيرة فيسميها هيجل بالطبقةالكلية وهى طبقة الخدمات المدنية ومهمتها رعاية الصالح العام للمجتمع ولهذا فينبغى إعفاؤها من العمل المباشر لإشباع حاجاتها: «بحيث تجد مصلحتها الخاصة إشباعها فى عملها من أجل الكلى» وتلك هى الطبقة الحاكمة التى تعتمد على مبدأ العقل.

---

(١) Hegel : Ibid , P.271

(٢) ولتر ستيس «فلسفة هيجل» - المجلد الثانى «فلسفة الروح» ص ١٠٣ - ١٠٤ المجلد الرابع من سلسلة المكتبة الهيجلية - أصدرته دار التنوير ببيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣.

ومهما يكن من شيء فمن الأهمية القصوى أن نلاحظ أن هيجل لم يجعل من المولد أو النسب أو المحتد.. إلخ. الاعتبارات الأساسية التى تقرر تحديد الطبقة التى ينتمى إليها الإنسان «فهو يقول إن الأهلية والمولد، وغيرهما من الأمور العرضية تلعب دوراً، لكن القرار الأخير يعتمد على اختيار الفرد الحر وعلى مقدرته فى إنجاز وظائف الطبقة التى يتطلع إليها، وهو يلوم أفلاطون لأنه جعل تقسيم الأفراد إلى طبقات وظيفة من وظائف الحكام وفى ذلك إنكار للحقوق الذاتية ولحرية الفرد، وهو ينتقد بشدة نظام الطبقات المغلقة... Castes السائدة فى الهند والذى يجعل من المولد العامل الوحيد الحاسم فى تحديد الطبقة».

ثانياً - الهيئة القضائية :

كان القسم الأول من المجتمع المدنى هو نظام الحاجات الذى يعنى أن هذا المجتمع يقوم أساساً على الفرد وتحقيق غاياته الشخصية التى هى فى الوقت ذاته حاجاته: حاجته إلى الطعام، والشراب، والمسكن.. إلخ. والفرد يستخدم غيره كوسائل لتحقيق هذه الغايات وهم يستخدمونه بالطريقة نفسها، وهكذا ينشأ نظام من الاعتماد المتبادل فى النسيج الاجتماعى للمجتمع، وهو اعتماد يحتاج إلى تنظيم يتخذ شكل القوانين. إذا تذكرنا أن فلسفة الحق تقوم على أساس الشخصية البشرية التى هى أساس الحق المجرد، عرفنا أن هذا الحق لا ينبع من أصل تاريخى أو قومى، وإنما من طبيعة العقل نفسه، ذلك لأن العقل فى تطوره يصل إلى مرحلة الوعى الذاتى بعد أن يترك مرحلة الحيوانية، أعنى أنه يصل إلى الذات «وتقوم حقوق الإنسان وشخصيته على لا نهائية الذات، فالأشياء لا حقوق لها، أما الشخص فهو صاحب الحق المطلق على جميع الأشياء»، لكن الحق فى هذه الدائرة كان مجرداً ولهذا سميت باسمه «دائرة الحق المجرد»، أما الآن فإن هذا الحق يتحول إلى قوانين، ويتم ذلك من خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على إشباعها، فقد ظهر الآن نسيج موضوعى للمجتمع، وهو موضوعى لأنه متحقق

فى العالم الخارجى: وخيوط هذا النسيج هى أشخاص وعلاقات خارجية بين الأشخاص بعضهم وبعض وهى بالضرورة حقوقهم وواجباتهم نحو الآخرين. ومن هنا فإن ما كان موجوداً فى البداية على نحوٍ مجرد قد تحول الآن إلى شىء موضوعى موجود بالفعل، أعنى أنه أصبح قانوناً. وهكذا ينشأ ما يسميه هيجل بممارسة العدالة أو الهيئة القضائية: «أن ممارسة العدالة تجعل من الحق المجرد قانوناً، وتدخل نظاماً شاملاً واعياً فى عمليات المجتمع المدنى العرضية العمياء.. وتصور القانون هو محور كتاب «فلسفة الحق» إلى حد أن بعض الكتاب يسميها أحياناً «بفلسفة القانون» فكل المناقشة التى يتضمنها الكتاب تفترض ضمناً أن الحق يوجد فعلاً بوصفه قانوناً، وهو افتراض يترتب على المبادىء الإنطولوچية لفلسفة هيجل....» [1].

وتنقسم الممارسة الفعلية للعدالة عند هيجل ثلاثة أقسام هى:

(أ) الحق بوصفه قانوناً.

(ب) القانون وقد تعين.

(جـ) المحكمة.

(أ) الحق بوصفه قانوناً :

الوجه الأول لممارسة العدالة أو للهيئة القضائية هو الاعتراف بالقوة الملزمة للحق التى تكتسب بفضل هذه القوة الملزمة خاصية القانون الإيجابى، فالسمة الأساسية للقانون هى كليته، ولا تظهر هذه الكلية إلا إذا أصبحت قائمة وموجودة وجوداً محدداً فى المجتمع الموضوعى يقول هيجل: «يصبح مبدأ الحق قانوناً Gesetz عندما يوضع gesetzt فى وجوده الموضوعى، أعنى عندما يجعله الفكر معيناً من أجل الوعى، ومعروفاً على أنه ما هو حق، وعندما يكتسب الحق هذا الطابع يصبح قانوناً وضعياً بصفة عامة..» [2]. غير أن هذا

(١) ماركيوز : «العقل والثورة» ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠.

(٢) هيجل : «فلسفة الحق» المجلد الثانى ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام فقرة ٢١١.

القانون الذى هو «تموضع» للحق يختلف اختلافاً أساسياً عن العادات والعرف والتقاليد... إلخ. فالقانون من ناحية يتأسس على طبيعة العقل، ولا يستمد من التاريخ كما هى الحال فى العادات، ثم إن القانون من ناحية أخرى يتسم بالكلية التى هى طبيعة نفسه، فى حين أن العادات والتقاليد والعرف... إلخ. تتسم بالعرضية والاتفاق، وهى ذاتية ومتحيزة وجزئية لكن هناك مسألة هامة هى أن العادات والتقاليد لا تخلو من عناصر عقلية، ومن ثم كلية، وهكذا نجد أنها عندما تبرز هذه العناصر بحيث تكتسب خاصية التطبيق الكلى العام فإنها تتحول إلى قوانين. ومن هنا كان الأصل التاريخى للقانون القديم إنما يوجد فى العادات والتقاليد. وموضوع القوانين هو علاقات الأشخاص من خلال الحق، والخطأ، والجريمة... إلخ، وإن كانت هذه العلاقات خارجية لأنها هى التى توجد وجوداً موضوعياً فى المجتمع.

وإذا كان العقل هو الذى يحدد القوانين، فإن تحليلها وتطبيقها على فئات خاصة، وتقسيمها إلى أقسام فرعية فهو من مهمة الفهم. ويمكن لهذه التقسيمات أن تستمر بغير نهاية. ونحن هنا ندخل دائرة المتناهى التى هى دائرة الصدفة والهوى والعرضية.. [1] ولاشك «أن العقل نفسه يتطلب منا الاعتراف بأن العرضية، والتناقض، والظاهر لها دائرة وحق خاص بها، وهى دائرة محدودة ومحصورة، ومن غير المعقول السعى لحل وتصحيح التناقضات بداخلها..» [2].

(ب) القانون وقد تعين :

يذهب هيجل إلى أنه إذا كانت للقوانين قوة ملزمة تجعلها تكتسب خاصية القانون الإيجابى فإنه «ينتج من ذلك، من وجهة نظر الحق الخاص بالوعى الذاتى أنه لابد أن يعرفها الناس جميعاً..». وتلك هى النقطة الجوهرية الثانية هنا –

(١) ولتر ستيس «فلسفة هيجل» – المجلد الثانى «فلسفة الروح» ص ١٠٥ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام – العدد الرابع من سلسلة المكتبة الهيجلية – أصدرته دار التنوير ببيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣.

(٢) «أصول فلسفة الحق» المجلد الثانى من ترجمتنا العربية – إضافة للفقرة رقم ٢١٤.

وهى أن القوانين لابد أن تذاع وأن تعرف معرفة عامة للناس جميعاً، وهو يضرب لنا أمثلة مما كان يفعل الطاغية دنسيوس طاغية سراقوسة، الذى كان يقوم بتعليق القوانين فى أماكن مرتفعة للغاية بحيث يصعب على المواطنين قراءتها! ويرى هيجل أن مثل هذا العمل ظلم فادح، مثله مثل دفنها فى سجلات الدولة أو مجلدات علمية لا يستطيع الإنسان العادى أن يصل إليها. أو صياغتها فى لغة ميتة بحيث يصعب على الناس أيضاً معرفة القوانين المطبقة فى بلادهم. وهو على العكس، يمتدح «جوستنيان» الذى قدم لشعبه القانون القومى فى صورة تشريعات مرتبة ترتيباً جيداً وواضحاً [1] – «فإذا كان القانون تجسيداً لشخصيتى ولحريتى، فإنه لا يكون لى إلا إذا اعترفت أنه كذلك. من حقى أن أعرف هذا القانون وأن أعترف بأنه قانونى. ومعنى ذلك أن القوانين التى تسن فى سرية، أو القوانين التى يجهلها أولئك الذين نتوقع منهم إطاعتها هى أوامر خارجية غريبة تفرض عليهم. وفرضها على الناس يمثل خرقاً لحق الذات الحرة. ومن هنا فلابد للقوانين أن تذاع على أوسع نطاق ممكن، كما أنه لابد أن تتضمنها النشرات التى يستطيع الجميع قراءتها، فإذا ما تم ذلك استطعنا أن نقول: إن الجهل، بعد ذلك، بالقانون لا يعفى المواطن من المسئولية: فالتقصير عندئذ يقع على عاتقه هو»!

(جـ) المحكمة أو دور القضاء :

عندما يتخذ الحق صورة القانون فإنه بذلك يخطو خطواته الأولى نحو الوجود المتعين، وهو بذلك يصبح معارضاً للإرادة الجزئية، وللرأى الذاتى عن الحق بحيث يكون له وجود قائم بذاته يدعم نفسه بوصفه شيئاً كلياً. ويتم إنجاز ذلك عن طريق الاعتراف به وجعله واقعاً لحالة جزئية معينة بغض النظر عن الوجدان الذاتى أو المصلحة الخاصة وتلك هى مهمة السلطة العامة أو القضاء [2] ومعنى ذلك – بعبارة أخرى – أن الحق الذى اتخذ صورة القانون عندما تجسد

(١) «أصول فلسفة الحق» المجلد الثانى من ترجمتنا العربية – إضافة للفقرة رقم ٢١٥.

(٢) المرجع نفسه فقرة رقم ٢١٩.

فى وجود متعين، عليه أن يدافع عن نفسه ضد الإرادات الجزئية وما يقوم به من أفعال تعسفية، كما أن عليه أن يهبط من العمومية إلى الحالات الفردية بحيث يوجد بالفعل فى تفصيلات الحياة، ولكى يتحقق ذلك فلابد أن يكون هناك سلطة منظمة هى المحاكم أو دور القضاء. أما حين يقوم الأفراد برد الخطأ وإنزال العقاب على مرتكب الجريمة فذلك هو الانتقام الذى يندفعون إليه وفقاً لأهوائهم ويدافع من مصالحهم الخاصة. لكن دور القضاء أو المحاكم فهى لا تمثل المصالح الخاصة للفرد، وإنما تمثل الحق أو القانون الكلىٰ الذى يخضع له القاضى نفسه، ومن هنا فإن «نظرية هيجل التشريعية تنحاز، على نحو قاطع، إلى الاتجاهات التقدمية فى المجتمع الحديث. فهو يرفض كل النظريات التى تجعل الحق متوقفاً على قرار القاضى لا على شمول القانون – وكان فى ذلك مستبقاً لاتجاهات لاحقة فى التشريع – وهو ينتقد وجهة النظر التى تجعل القضاة مشرعين دائمين، أو تجعل القرار النهائى فيما يتعلق بالحق والباطل متروكاً لتقديرهم..» [1] ولا يهم بعد ذلك أن تتألف المحكمة من قاضٍ واحد أو أكثر وهو يذهب إلى أنه يمكن أن تكون هناك هيئة من المحلفين تحاول أن تحدد تحديداً موضوعياً ما إذا كان المتهم مذنباً أم غير مذنب وذلك عن طريق بحث الوقائع، فى حين أن القاضى هو الذى يطبق القانون ويصدر الحكم.

ثالثاً – الشرطة والنقابة :

المجتمع المدنى كما سبق أن ذكرنا يتألف من أفراد يسعى كل منهم لإشباع حاجاته وغاياته الخاصة، لكن تظل حياة كل شخص ورفاهيته فى نظام الحاجات، كما يقول هيجل، إمكانية مرهون تحققها الفعلى بمواهبه الخاصة ونزواته بقدر ما هو مرهون بنظام الحاجات الموضوعى «ليس من الطبيعى فحسب أن يسعى الفرد وراء إشباع حاجاته وتحقيق رفاهيته، بل إن ذلك حق من حقوقه» لكن المشكلة أن الفرد يسعى إلى تحقيق هذه الرفاهية والوصول إلى إشباع هذه

(١) ماركيوز : «العقل والثورة» ص ٢٠٨ من ترجمة د. فؤاد زكريا السالف الذكر– وانظر أيضاً «أصول فلسفة الحق» فقرة رقم ٢١١.

الحاجات فى عالم تحكمه العرضية والاتفاق والإرادات التعسفية للأفراد ، فكيف يمكن أن يتضمن الفرد هذه الرفاهية أو ذلك الإشباع فى مواجهة عوامل الصدفة والاتفاق؟! هنا تظهر الشرطة. ويعتقد ماركيوز أن مفهوم الشرطة عند هيجل تظهر فيه كثير من سمات النظرية التى كان الحكم المطلق يستخدمها فى تبرير التنظيم الذى يقيد به الحياة الاجتماعية والاقتصادية: فالشرطة لا تتدخل فقط فى عملية الإنتاج والتوزيع، ولا تقيد فقط حرية التجارة والربح وتراقب الأسعار والفقراء والمشردين، بل هى أيضاً تشرف على الحياة الخاصة للأفراد كلما كان لها تأثير فى الصالح العام [1] - غير أننا ينبغى أن نضع فى ذهننا أن هيجل كان يعتقد أن للشرطة مهمة عامة هى حماية رفاهية الفرد عندما تتعارض وتتصادم مع رفاهية غيره من الأفراد ، فحماية الرفاهية والملكية الشخصية وحماية الفرد من الأضرار يقع فى داخل نطاق مهمة الشرطة وهو ما يبرر قيامها بالإشراف والرقابة.

غير أن الشرطة ليست هى الوسيلة الوحيدة لحماية الفرد من الأضرار التى تقع عليه، بل هناك نظام آخر يقوم بحماية الفرد ويمكن بواسطته كبح جُماح المجتمع المدنى وهو نظام النقابات الذى يتصوره هيجل على غِرار نظام الطوائف الحرفية القديم، مع إضافة بعض سمات النقابات الحديثة. وهكذا يؤلف الأفراد الذين تتشابه مصالحهم ورفاهيتهم - رابطة تعرف باسم «النقابة»، وعلى الرغم من أنها تنشد فى البداية مصلحتها الخاصة، فإن نشاطها مع ذلك يحقق الغايات الكلية للمجتمع المدنى، وفيها يقل السعى الذاتى للفرد نحو إشباع حاجاته، ومادامت أهداف النقابة أوسع، وأكثر كلية إلى حدٍ ما، من أهداف الفرد، فإنها تؤدى إلى الارتفاع من مستوى نشاطة الذاتى الخالص إلى مستوى النشاط الكلى.

تلك هى بصفة عامة أهم خصائص المجتمع المدنى أو البرجوازى عند هيجل، لكنه يسوق ملاحظات لعل أقوى ملاحظة وأوسعها مدى تلك التى ساقها عن

---

(١) العقل والثورة ص ٢١١.

الاتجاه الهدام الذى يسير فيه هذا المجتمع، وهو يختم كلامه بقوله: «إن المجتمع المدنى مدفوع - بواسطة جدله الخاص - إلى تجاوز حدوده الخاصة بوصفه مجتمعاً محدد المعالم مكتفياً بذاته..» فلابد أن يبحث عن أسواق جديدة تستوعب الإنتاج الفائض المتزايد، وأن يتبع سياسة توسع اقتصادي، واستثمار منظم، وهذا يعنى أن المجتمع البرجوازى إذا ما استمر ينمى خصائصه إلى أقصى حد فلابد أن يتحول إلى نظام استعماري...!

* * *

تنفيذ وطبع محمد سويدان
بيروت ــ لبنان

هذا الكتاب

هذا هو المجلد الأول من « الدراسات الهيجلية » وهو يضم ثلاثة كتب هى :

١ ـ المنهج الجدلى عند هيجل .

٢ ـ دراسات هيجلية .

٣ ـ دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل .

والكتاب الأول دراسة لمنطق هيجل الذى يُعَد بمثابة الأساس فى بناء المذهب ؛ فالسير الجدلى للروح الذى نراه فى فلسفة الطبيعة ـ أو فى حركة التاريخ أو مسار الفن والدين . . إلخ ـ يعرضه المنطق فى صورة مبادىء مجردة هى التى استخرج منها الماركسيون ثلاثة مبادىء رئيسية ، على نحو ما سيرى القارىء فى ثنايا الكتاب ولا سيما الفصل الخاص بالجدل الماركسى .

أما دراسات هيجلية ، فهو يشتمل على أربع مجموعات منوعة تحاول تبسيط الأفكار الهيجلية الصعبة دون الإخلال بمضمونها ، وهى تبدأ بدراسة حول « ثورية المثالية الهيجلية » وتطرح سؤالاً هاماً هو : أكانت المثالية الهيجلية تدعو حقاً إلى عبادة الواقع ، وتعمل على التمسك بالوضع الراهن ، وبالتالى تعوق التقدم والتطور ؟! وترفض هذا الادعاء !

ثم فى المجموعة الثانية « هيجل . . والفلاسفة ، هناك دراسة لعلاقة هيجل بكثير من الفلاسفة : كيركجور وأرسطو وكانط . . إلخ . ثم تنتهى بمعجم بأهم «المصطلحات الهيجلية » .

أما الكتاب الثالث والأخير فهو يضم جانباً من الكتابات السياسية المبكرة مثل : مقال هيجل عن « دستور ألمانيا » ، والمتأخرة مثل : « هيجل والثورة الفرنسية » ، «هيجل والمجتمع البرجوازى » ، وأخيراً « بومة منيرفا » .